الفقه المالكي والكلام الأشعري

محاولة لإبراز بعض ملامح الإبداع
الكلامي والصوفي عند فقهاء المغرب

خالد زهري

المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بسم اللَّه الرحمٰن الرحيم، والصلاة والسلام على النبي الكريم، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين، وبعد،

فهذه محاولة، قصدت من خلالها إلى إبراز بعض المعالم المضيئة في تراثنا المغربي، والذي ظلمه أهله، قبل أن يظلمه غيرهم، على صعيدين على الأقل:

أولهما: عدم الاهتمام بنشره، ليس فقط على مستوى إخراج المخطوطات التي تعبث بها الأرضة، وتخربها الرطوبة، ويأتي عليها الإهمال، بل أيضاً على مستوى التقاعس عن نشر ما أنجزه الباحثون، في إطار دبلوم الدراسات العليا والدكتوراه، في الجامعات المغربية، بل أحياناً عدم الرغبة في نشرها أصلاً، بدعوى أنها ملك للكلية التي نوقشت فيها. وكم حدثني من الناشرين عن هذه الحقيقة، عندما اتصلوا بعمداء الكليات، لتحقيق هذا الغرض النبيل، بنشر نفائس وروائع تراثنا المغربي، فلم يجدوا منهم إلا الصد والإعراض.

وثانيهما: إصدار الأحكام الجائرة في حق التراث المغربي، قبل الاطلاع عليه، والنظر في محتوياته، ليس فقط من لدن المستشرقين والباحثين المشارقة وحسب، بل أيضاً من مقلدة مثقفينا المغاربة، الذين لم يبذلوا الجهد في سبيل نشر تراثهم، ولم يتريثوا في إصدار أحكام جائرة في حق هذا التراث.

وعليه، فإن هذه المحاولة تبتغي تحقيق مقصدين على الأقل:

الأول: استفزاز الباحثين لإعادة النظر في الأحكام الخاطئة، الصادرة في حق التراث المغربي، من أجل الرجوع إليه، والنظر فيه، لعل ذلك يُسْهِم في كسر الدعاوى الباطلة.

وثانيهما: التحفيز على شحذ الهمم، في سبيل إخراج التراث المغربي

المخطوط إلى النور، والاجتهاد في سبيل ذلك كما اجتهد إخواننا المشارقة، فأبلوا البلاء الحسن بنشر تراثهم والاعتناء به.

هذا، وإن هذا البحث يتناول فناً واحداً من فنون التراث المغربي، وهو «علم الكلام»، خاصة في علاقته بالفقه والتصوف.

وقد حاولت؛ من خلاله؛ مراجعة بعض الدعاوى الفاسدة لبعض الباحثين، وعلى رأسها دعوى أن المغاربة لم يبدعوا في علم الكلام، وأنهم في ذلك لم يكونوا إلا مقلدين للمشارقة، كما هو صريح عبارات بعض المستشرقين، ومن قلدهم في ذلك من الباحثين في الشرق الإسلامي وغربه، دون أن يتبينوا مصداق ذلك من عدمه في أصوله، سواء أكانت مخطوطة، وهو الأغلب الأعم، أو مطبوعة، وهو النزر اليسير.

والجدير بالذكر أن هذا البحث لا يزيد عن كونه ممهِّدا لبحث أكثر تفصيلاً وعمقاً، راجياً من اللّه تعالى أن ييسر لنا سبيل إظهاره في المستقبل القريب، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن أكون قد قدمت خدمة، ولو هزيلة، لعلماء مغربنا الأفذاذ رضي اللّه عنهم وجعلنا على خطاهم ونهجهم.

خالد زَهْري

الرباط، 16 ذي الحجة 1429

الموافق لـ 15 دجنبر 2008



الفصل الأول

الإبداع ودعوى التقليد

الإبداع ودعوى التقليد

لا جرم أن التقدم الفكري والثقافي مرتبط بعلم الكلام[1] والفلسفة. فإذا كان هذان العلمان ناضجين ومزدهرين، دل على أن الأمة مزدهرة في ثقافتها، وناضجة في فكرها، والعكس يقال.

---

(1) ـ يقول محمد الطالب بن الحاج السلمي: «وأما اسمه، فالتوحيد، وأصول الدين، والعقائد، والكلام» (الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، تحقيق جعفر بن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، سلسلة تراث (12) ـ مطبعة الخليج العربي، تطوان، 1428 / 2007، ج. 2، ص. 221. ويقول أحمد زروق: «ويلقب بعلم أصول الدين تحقيقاً، وبعلم التوحيد مجازاً وتغليباً، وبعلم الكلام اصطلاحاً» (اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد لأحمد زروق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4291»، الورقة 2 أ).

وقيل في ذلك نظمًا:

وهو الذي يدعون بالتوحيد ولا يرون عنه من محيد
كما يسمى عند أهل الفهم علم العقائد بغير وهم
وعلم أصل الدين والكلام والدين الإيمان مع الإسلام

(وسيلة السعادة في نشر ما تضمن السعادة للمختار بن بون الجكني الشنقيطي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12008»، الورقة 19 أ). وسماه أبو حنيفة بـ «الفقه الأكبر» (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، دار صادر، بيروت، مصوَّرة من طبعة نُشِرت سنة 1278 / 1861، ج. 1، ص. 22).

أما علة تسميته بـ «علم العقائد»، فلا جرم لأن «مقصود هذا العلم إثبات العقائد الدينية، عن الأدلة اليقينية» (اغتنام الفوائد، الورقة 2 أ. وانظر أيضاً «معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات، لمحمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.، ص. 24). وقد «أطلق لفظ «علم الكلام» على «علم التوحيد»، في عصر المأمون، وسمي بهذا الاسم، لأن الاختلاف الذي حصل في مسألة كلام الله، أنه حادث أو قديم، هي أشهر مسائله» (معالم الفلسفة الإسلامية، ص. 25). كما يسمى «علم التوحيد والصفات»، و «علم المجاهدة عن الدين باللسان»، و «علم توطيد أركان الدين»، و «علم التشاجر» (من أجل منطق لعلم الكلام لحمو النقاري، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، =

وواقع الأمم؛ في فترتنا المعاصرة؛ يقرر ذلك ويزكيه، حيث الدول المتحضرة والمتقدمة ثقافياً، ذات شأن عظيم في الإبداع الفلسفي والكلامي. فمن يستطيع أن ينكر ذلك الإشعاع الفلسفي الذي تزهو به الجامعات الألمانية والأندية الثقافية؟! وما أمر مدرسة فرانكفورت بخافٍ عن كل المثقفين، من أي دين أو جنس كانوا.

وعليه، فإن الحضارة الإسلامية ازدهرت وسمت عندما ظهرت فيها الفلسفة، وكثرت فيها المناظرات الكلامية التي أعطت للثقافة الإسلامية زخم الإبداع، وشحنتها بروح الابتكار. أقصد القرون الثالث والرابع والخامس.

إن تقدم علم الكلام والفلسفة؛ في هذه المرحلة من الحضارة الإسلامية؛ ترتب عليه تقدم في سائر العلوم. وهذا أمر طبيعي، لأن هذين العلمين بمثابة الروح التي تسري في كل العلوم ذات الصلة بها من قريب أو بعيد.

لقد تقدمت سائر العلوم الإسلامية بسبب التقدم الكلامي والفلسفي، لأنهما كانا الآلة التي فَعَّلت هذه العلوم، ونفخت فيها روح الحياة. فلولا إتقان عبد القاهر الجرجاني (ت. 471 هـ / 1078 م) لعلم الكلام وإلمامه بالفلسفة، لما استطاع أن ينتج لنا أهم وأعمق كتابين في علم البلاغة، وهما «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة». كما لا يمكن لأي دارس لهذين الكتابين، أن يفهمهما، إلا إذا كان له إلمام بقدر كاف من علم الكلام والفلسفة.

والكلام نفسه يقال في «كتاب الشعر» و«كتاب النثر» لأبي الفرج قدامة بن جعفر (ت. 337 هـ / 948 م).

ولهذا، فإن العلوم الإسلامية، وصلت إلى قمة نضجها، مع أبي حامد الغزالي (ت. 505 هـ / 1111 م)، بسبب تفعيله لعلم الكلام، وجعله سارياً في كل الفنون التي أبدع فيها، خاصة علم أصول الفقه وعلم التصوف.

= ص. 270). ومن تسمياته أيضاً: «العلم المتعلق بالأحكام الفرعية»، و «الأحكام الأصلية» (كشاف اصطلاحات الفنون، ج. 1، ص. 22)، و «الكلام» ـ مجرداً عن المضاف «علم» ـ، و «صناعة الكلام»، و «التوحيد» ـ مجرداً عن المضاف «علم» ـ، و «الأصول» ـ مجرداً عن المضاف «علم» ـ، و «علم الأصول» ـ مجرداً عن المضاف إليه «الدين» ـ، و «أصول الدين» ـ مجرداً عن المضاف «علم» ـ، و «أصول الديانات»، و «النظر»، و «علم النظر والاستدلال»، و «النظر والكلام»، و «الجدل»، و «الكلام والجدل»، و «صنعة الكلام والجدل»، و «الفقه الأكبر»، و «علم المعرفة»، و «علم الجوهر والعرض»، وغيرها (الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، لأحمد العلمي حمدان، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط. 1، 2007، ص. 18).

ومن هنا يمكن أن نقول، بدون تردد: إن الحكم على قيمة الكتاب المؤلَّف، في القرون الثلاثة المذكورة، رهين بمدى اطلاع صاحبه على الفلسفة، وتمرسه على علم الكلام. بل إن أساطين الإبداع كانوا شيوخاً لمذاهب كلامية. بل إن بعضهم كان ذا مذهب كلامي مستقل، كالجاحظ الذي أبدع في مجال الأدب، وألف الكتب النفيسة في هذا الفن، مما جعل غيرها عالة على كتبه، نجده كان من شيوخ المعتزلة، وكان زعيم طائفة اقترنت باسمه، وهي «المعتزلة الجاحظية»[1].

والإمام الغزالي، صاحب التآليف الغزيرة والعميقة، هو الذي جعل المذهب الأشعري يعلو عُلوًّا ما بعده عُلوّ، ويكسب الرهان في ساحة الصراعات العقدية، فتكون له الغلبة على سائر العقائد والمذاهب الكلامية. بل يمكن القول: إذا كان المذهب الأشعري ظهر على يد أبي الحسن الأشعري، فإنه قد نضج على يد أبي حامد الغزالي، كما يمكن القول: إذا كان المذهب المعتزلي ظهر على يد واصل بن عطاء، فإنه نضج على يد القاضي عبد الجبار.

بيد أن علم الكلام بالمشرق الإسلامي بدأ يعرف انحسارًا، ابتداءً من القرن السادس، ويزداد الهجوم عليه بتقادم الزمان. وفي القرن السابع، نجد ابن قدامة المقدسي يؤلف كتاباً في تحريم علم الكلام، جملة وتفصيلاً، كما يدل على ذلك عنوانه «تحريم النظر في كتب الكلام». وإذا كان النظر في الكتب الكلامية محرماً، فتعلُّم علم الكلام وممارسته، محرمان من باب أولى وأحرى.

وبذلك، يكون قد حسم في المسألة، بإغلاق كل الأبواب والنوافذ المطلة على علم الكلام، وبعبارته: «وقد بيَّنا [. . .] فساد علم الكلام من أصله»[2].

ثم وصل هذا العلم إلى قمة تخلفه، في القرنين التاسع والعاشر، حيث انعدم الإبداع في الفلسفة والكلام، وتحول من وظيفة تبعث روح الحيوية والنشاط في سائر العلوم إلى متون، وحواش، وتعليقات، ومختصرات، ليس لها أيّ دور إبداعي، سوى التلقين والحفظ.

---

(1) تطور الفقه عند الشيعة في القرنين الرابع والخامس وكتاب المهذب للقاضي ابن البرَّاج، لجعفر السبحاني، مجلة «تراثنا»، مجلة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، العدد الثاني، السنة الأولى، خريف 1406، ص. 22.

(2) تحريم النظر في كتب الكلام لموفق الدين بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الرحمٰن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط. 1، 1410 / 1990، ص. 65.

مما ترتب عليه؛ تبعاً لذلك؛ التخلف المبين في سائر العلوم. وقد زَكَّى هذا التخلف، فتاوى تحريم المنطق، وتحريم توظيفه، في هذه المرحلة.

* * *

إن التخلف والظلام، اللذين خَيَّما على هذه المرحلة، في المشرق الإسلامي، هو الذي جعل الكثير من علمائها يتبرمون منها، ويصنفون المصنفات في التنديد بها، وبالوضعية المزرية للعلوم والتعليم. ومنهم من كان يتضرع إلى اللّه [تعالى] أن يدركه ريب المنون، قبل أن يدرك القرن العاشر.

بل عندما كان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في المشرق عبّر عن تبرُّمه من القرن العاشر، قبل حلوله بثلاثة قرون. ومما قاله في ذلك: «في القرن العاشر، احذر [مَنْ] تعاشر» وقال: «في القرن العاشر من القرون، تساء بالصالحين الظنون»[1].

وممن عبر عن تبرمه من القرن العاشر وأوضاعه، في المشرق، شمس الدين أبو علي محمد بن علي بن عراق الدمشقي (ت. 933 هـ / 1527 م). فقد قال في معرض كلامه على إمامة الصلاة: «والأفضل أن يكون الإمام تقيًا، ورعاً، حسن الصورة والسيرة، والصوت والسريرة. فمن اجتمعت فيه هذه الصفات، فهو المطلوب. ولكنه عزيز الوجود، سيما في هذا القرن العاشر، نعوذ باللّه مما فيه، ومن شر أنفسنا وشر أهله»[2].

وقال السيوطي: «... فكيف لو رأوا ما أحدثوا في هذا الزمان، من الزيادات القبيحة»[3].

---

(1) الحكمة الحاتمية لمحي الدين بن عربي الحاتمي، منشورة مع «الواضح المنهاج في نظم ما للتاج» لعبد الكريم بن العربي بنيس، و «رسالة نفائس العرفان»، و «الاقتباسات الإلهامية»، كلاهما لابن عربي الحاتمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1425 / 2004، ص. 125.

(2) مقدمة أصول القواعد والأركان الضامنة لوصول المقصر الوجلان لأبي علي محمد بن عراق الدمشقي، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1207 د»، الورقة 46 أ.

(3) الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع للجلال السيوطي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1408 / 1988، ص. 33.

بيد أن الذي يجب التنبيه عليه، هو أن هذه المرحلة المظلمة في المشرق، في القرنين التاسع والعاشر، كان يقابلها تقدم علمي وثقافي رائد في المغرب، حيث بلغ فيه علم الكلام قمة النضج، وظهر فيه متكلمون أبدعوا أيما إبداع بتوظيف هذا العلم، والتوسل به في تنشيط الحركة الثقافية والعلمية في المغرب.

فإذا كان المنطق في المشرق قد حورب بفتاوي التحريم، فإنه في المغرب وُظِّف ليس فقط في علوم الشريعة، بل تُوُسِّل به أيضاً في أهم مسألة يقوم عليها أمر المسلم، في دنياه وآخرته، وفي معاشه ومعاده، وهو التوحيد. فكأن المنطق صار عندهم آلة هامة وضرورية، ليكون التوحيد صحيحاً، والعقيدة سليمة.

بل إننا نلفي أحد كبار صوفية المغرب؛ وهو ابن عجيبة؛ «يأخذ المنطق بالمفهوم اليوناني العام، دون أن يورد أي نقد له كما فعل ابن تيمية، أو يبدي أي تحفظ كما ألمح إلى ذلك الغزالي. بل [. . .] يؤكد على القيمة المطلقة والإنسانية للمنطق اليوناني»[1].

ومما اشترطوه في الشيخ المربي، تحصيل ما يُحتاج إليه من العلوم، وذكروا منها: الفقه، والأصول، والمنطق، وعلم الكلام، والتصوف، إلخ[2].

* * *

لقد ألف الجلال السيوطي (ت. 911 هـ / 1505 م)، رسالته الموسومة بـ «التعريف بآداب التأليف». ولا ريب أن هذا العنوان يوحي إلى قارئه، قبل الاطلاع على مضمونه، بأنه يضع شروطاً للتأليف الذي يتوفر فيه عنصر الإبداع. لاسيما أن بعض فقراته توحي بذلك، كالقبيسة التي نقلها المؤلف عن النووي، في «شرح المهذب»، يذكر فيها أن من آداب العالم «أن يكون اعتناؤك من التصنيف بما لم يسبق إليه، أكثر. والمراد بهذا أن لا يكون هناك مصنف يغني عن مصنفه، في جميع أساليبه. فإن أغنى من بعضها، فليصنف من جنسه ما

(1) التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، لعبد المجيد الصغير، سلسلة «في الفكر الصوفي المغربي»، دار الثقافة ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1999، ص. 69.

(2) التصوف كوعي وممارسة، ص. 128.

يزيد زيادات يحتفل بها، مع ضم ما فاته من الأساليب. وليكن تصنيفه فيما يعم الانتفاع به، ويكثر الاحتياج إليه»[1].

ونَقَلَ عن «أحد»[2] قولَهُ: «لا ينبغي لمصنف، يتصدى لتصنيف، أن يعدل عن غرضين: إما أن يخترع معنى، وإما أن يبتدع وضعاً ومبنى. وما سوى هذين الوجهين، فهو تسويد للورق، والتحلي بحلية السرف»[3].

بيد أنه، بعد الاطلاع على الرسالة، ينكشف للقارئ أن الجلال السيوطي يقصد من الإبداع، الإبداع بتخريج الأحاديث النبوية، وعدم الاكتفاء بالرواية، دون تمحيص في السند. ويشفع لذلك ما نقله عن بعض الشيوخ، أنه كان يقول: «مَنْ[4] أراد الفائدة، فليكسر قلم النسخ، وليأخذ قلم التخريج»[5].

وما عدا ذلك، من الآداب المذكورة في الرسالة، فلا تزيد عن كونها شروطاً أخلاقية، تنخرط في سلك الأخلاقيات العَرَضية، ولا تمت بصلة إلى الإبداع بمفهومه العلمي. بل إن الرسالة، في حد ذاتها، صيغت بطريقة الجمع والنقل، مما يجعل مؤلفها أقرب إلى مسمّى «الناسخ» منه إلى مسمى «المؤلّف».

وممن ادعى من المشارقة أيضاً التصنيف بابتداع الجديد، واستنباط ما لم يُسبَق إليه، عبد الوهاب الشعراني (ت. 973 هـ / 1565 م). ومما قاله في ادعاء ذلك، عند كلامه على سبب تأليفه لكتابه «تنبيه المغترين»: «وكان تأليفي لهذا الكتاب، بحسب الوقائع التي تقع مني ومن أصحابي. وما من خلق ذكرته فيه، إلا وهو وارد على سبب أعرفه. فرحم اللّه من رأى فيه خللاً فأصلحه، مساعدة لي على الخير، فإنه ليس منقولاً من كتب بالأصالة، وإنما هو كالاستنباط من الكتاب والسُنّة وأقوال الأئمة، وجميع ما ذكرته فيه من النقول، إنما هو كالاستشهاد لما ذكرت، لا غير [. . .] وإذا كان المؤلف أول مستنبط، كما

(1) التعريف بآداب التأليف للجلال السيوطي، تحقيق مرزوق علي إبراهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1989، ص. 21.

(2) وَسَمَهُ بـ «صاحب الأزدي».

(3) التعريف بآداب التأليف، ص. 28.

(4) من: ساقطة من المطبوع.

(5) التعريف بآداب التأليف، ص. 22.

ذكرناه، احتاج كلامه إلى من يتعقبه، ويستدرك عليه، كما استدرك العلماء من المتأخرين على من سبقهم، بخلاف من كان مؤلَّفه مجموعاً من نُقول المتأخرين، فإن كلامه لا يحتاج إلى التعقب، إلا في النادر [...] كذلك[1]، من ألف كتاباً، لم يسبق إليه، فقد جعل كلامه هدفاً لجميع المفسرين، والمحدثين، والفقهاء، والأصوليين، والنحاة، والمتكلمين، والصوفية، والبيانيين، وغيرهم. فيحتاج؛ في كل قولة؛ إلى جدال جميع هؤلاء العلماء، قبل أن يضع تلك القولة، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2]، وذلك لعسر استحضار المؤلِّف جميع ما قيل في تلك المسألة، وما يرد على منطوقها ومفهومها، حال الكتابة. ولو أنه قدر على ذلك، ما احتاجت الكتب إلى شروح، ولا احتاجت الشروح إلى حواش عليها. وهذا شأني في مؤلفاتي كلها، ما عدا الحديث، والمختصرات من الأصول، فكلها مستنبطه من الكتاب والسُّنة»[3].

بيد أن الاطلاع على الكتاب، وعلى سائر مصنفات الرجل، يجدها لا تخرج عن الإطار التقليدي في التصنيف، بإيراد النقول، والإكثار من سَوْق أقوال السابقين واللاحقين.

* * *

أعطى هذا الواقع، مبرِّراً لظهور دعوى، كادت تتحول إلى مسلَّمة، مفادها أن هذه المرحلة التاريخية؛ أعني: القرنين التاسع والعاشر من الهجرة (ق. 15 و16 م)؛ قد عرفت جموداً في التأليف، وتخلفاً فكرياً، وانحطاطاً عاماً. فانعدم فيها الإبداع، أو كاد. وتحولت العلوم إلى نصوص ميتة، تُحفظ، ولا تفهم.

وهذه الدعوى، انطلقت من المشرق، وعُمِّمت على العالم الإسلامي

(1) في المطبوع: فذلك.
(2) سورة النساء، الآية 82.
(3) تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر لعبد الوهاب الشعراني، وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419/1989، ص. 14 ـ 15.

برمّته. ووجدت سنداً قوياً لها، من خلال تبرُّم بعض علماء هذه المرحلة من الوضع السائد، حيث كان الجلال السيوطي يناجي اللّه تعالى، ليقبض روحه، قبل أن يحل عليه القرن العاشر[1]. وألف عبد الوهاب الشعراني كتاباً في التنديد بضلالات وبدع هذا القرن، وَسَمَهُ بـ «تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر»، إلخ.

وعَبَّرَ طاش كبري زاده (ت. 968هـ / 1561 م) عن تذمُّره الشديد من واقع هذه الحقبة الزمنية، ومن التخلف الفكري لأهلها. ومما قاله في ذلك: «وإلى اللّه المشتكى من قوم وقعتُ بين أظهرهم اليوم، إذ غلب عليهم الجهل، وطَمَّهم. وأعماهم حسن الظن بأنفسهم، وأصمهم. كلما هديتهم إلى العلم، كان أصم وأعمى لهم، ويحسبون أنهم يحسنون أعمالهم. وما غرز في غريزتهم إلا العصبية والجدال. وما طبع نخيرتهم إلا على تنقيص أهل الكمال. والعالم؛ بينهم؛ موجوم، تتلاعب به الصبيان. والكامل؛ عندهم؛ مذموم، داخل في كفة النقصان. وأيم اللّه، هذا الزمان قد افترض فيه السكوت، وأن تصير حلساً من أحلاس البيوت. ولولا ما ورد في صحيح الأخبار: «من علم علماً، فكتمه، ألجم بلجام من النار»[2]، لسددت فم الدواة، وكسرت سن الأقلام، وانقطعتُ في زاوية إلى وقت الحِمام، بأمر اللّه الملك العلاّم. إلا أن القلوب بين أصبعين

---

(1) حيث كان يتنبَّأ بخراب مصر خراباً يسيراً، ثم وسيطاً، ثم شديداً، خلال هذا القرن (الطبقات الصغرى لعبد الوهاب الشعراني، وضع حواشيه محمد عبد اللّه شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419 / 1999، ص. 28).

(2) رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي وحسنه، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم وصححه، وأحمد، وأبو يعلى، والبيهقي، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً. وعند الحاكم وغيره، عن أبي عمرو. وعند ابن ماجه، عن أنس، وأبي سعيد. وعند الطبراني، عن ابن عباس، وابن عمر، وابن مسعود. ورمز إليه السيوطي بالصحة (الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للجلال السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410/ 1990، ج. 2، ص. 529، حديث 8732. وانظر أيضاً: «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة» للسخاوي، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 3، 1417/ 1996، ص. 486، حديث 1135. «كتاب فصل الخطاب بنقد كتاب «المغني عن الحفظ والكتاب»»، لحجازي بن محمد بن شريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405 / 1985، ص. 33 ـ 37، باب من سئل عن علم فكتمه).

من أصابع الرحمٰن، يقلبها كيف يشاء، وكل يوم هو في شأن»[1].

لقد كان لهذه الدعوى ما يبرّرها في المشرق، حيث توقف الإبداع، وكثرت الشروح، والحواشي، والتعليقات، على موروث ثقافي قيل فيه: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، دون أن تستوفي هذه الشروح عناصر الإبداع، التي ضبطها أبو نصر الفارابي في قوله: «فإن الكتب السابقة، إذا كانت قد استوفت جميع أجزاء الصناعة على الكمال، فتأليف الإنسان كتاباً، ينسبه إلى نفسه، بحيث فيه ما قد سبقه إليه غيره، فاستوفاه، فَضْل، أو جَهْل، أو شرارة. اللّهم إلا أن يكون ما ألفه الأول غامضاً، إما في العبارة المستعملة فيه، وإما في غير ذلك، فيشرحه الثاني، ويسهله، تابعاً؛ فيما يقوله ويؤلفه؛ لما نص عليه الأول. على أن تكون فضيلة تكميل الصناعة لمن تقدم، وللثاني؛ فيما تكلفه؛ فضيلة الرواية، والترجمة، وتسهيل ما أغمضه ذلك فقط»[2].

* * *

بيد أن من حقنا أن نتساءل: من الذي أعطى الحق لأصحاب هذه الدعوى تعميمها لتشمل المغرب أيضاً؟

لا نستطيع أن ننكر أن التأليف المغربي لم يكن في معزل عن ظاهرة الشروح، والحواشي، والتعليقات. لكن هذه الظاهرة، استوفت؛ عند علماء المغرب؛ الشروط التي ذكرها المعلم الثاني، فيما نقلناه عنه، فجاءت مطبوعة بطابع الإبداع.

لقد استند السادة المالكية، من فقهاء المغرب، على كتب المشارقة؛ بدون ريب؛ لكنهم لم ينسخوها، بعنوان التأليف، ولا كرروا مباحثها، ولا شرحوها شرحاً ملفقاً، بل إنهم قرأوها بعين الثقافة المغربية، مراعين في ذلك خصوصية الزمان والمكان. كما تصرفوا في النصوص المشرقية لدى شرحها، بالإضافة والحذف، بما يبعد عن مشاريعهم العلمية خسيسة فضول الكلام، أو الجهل بمقاصد الأسلاف، أو الشر بإثبات ما كان صالحاً في زمانهم لكنه طالح فاسد في زمان الشرّاح.

---

(1) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405 / 1985، ج. 1، ص. 5.

(2) كتاب الموسيقى الكبير لأبي نصر الفارابي، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ت.، ص. 36.

الفصل الثاني

نقد علي بن ميمون للحالة الفكرية بالمشرق

نقد علي بن ميمون للحـالة الفـكرية بالمـشرق

وممن وقف على هذه المقابلة، في القرنين المذكورين، بين مغرب مبدع ناهض فكرياً[1]، ومشرق راكد يخيم عليه التقليد، الفقيه المالكي أبو الحسن علي بن ميمون الغماري الفاسي الشاذلي، دفين بيروت (ت. 917 هـ/ 1511 م).

فقد قال، في سبب تأليفه لكتابه: «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن»: «ورد علي، في أواخر العشر الأوائل من جمادى الأولى، سنة خمس عشرة وتسعمائة بالصالحية المذكورة[2]، رجلان من بلاد حاحا، بالمغرب الأقصى. فسألتهما عن مدينة فاس، وكنت مشتاقاً لذلك. فأخبراني بما ملأ قلبي فرحاً وسروراً، من جهة فضلائها، من القراء، والفقهاء، والوعاظ، وأن من مات من فضلائها، لم يقبضه اللّه حتى ترك من ذريته من هو مثله أو خير منه. ومن عاش منهم، فهو على هدى وخير، من والد وولد. فشكرت اللّه تعالى على ذلك، وسألته بفضله، أن يثبتنا وإياهم على امتثال الكتاب والسُّنّة، ظاهراً وباطناً، حياةً وموتاً وبعثاً. وكنت قد خرجت من فاس المذكورة متوجهاً إلى المشرق ـ واللّه أعلم في جمادى الآخرة ـ سنة إحدى وتسعمائة، قاصداً طلب الراحة. فمن هنالك، لم أر من يخبرني خبراً شافياً مثال من ذُكِر إلى هذا التاريخ. وقد كان لي هناك أحبة في سني، وفوقه، ودونه، أهل فقه، وفهم، وحفظ، وإدراك، وإنصاف، في أنواع العلوم. . .»[3].

---

(1) انظر تفصيل ذلك في: «الفصل الأول في الأصل الأول، وهو قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [النحل: 43]، من كتابه «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن»، منشور مع «رسالة الإخوان إلى سائر البلدان»، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت ط. 1، 1424 هـ/ 2002، ص. 35 ـ 60.

(2) أي: صالحية دمشق، التي كان يقيم فيها.

(3) رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص. 29 ـ 30.

وفي المقابل، نفى صفة الإبداع عن مؤلفات المشارقة، الذين تقلب بين أظهرهم، ولم ير فيهم من وفى بشروط التأليف. وبذلك، نزع عنهم صفة «مؤلِّف»، التي اقترنت بالإبداع، على النحو الذي نقلناه عن الفارابي، قبل حين.

وهذا الحس النقدي للمؤلفات كان حاضراً بقوة، لدى المغاربة. من ذلك، أن حاشية محمد بن الحسن البناني الفاسي، ينسبها محمد الفلالي إلى أبي العباس أحمد بن عبد العزيز السجلماني، بل يذكر أن «بعض الأدباء» أخبره، أنه جالس البناني، فاعترف له بذلك. فلا يُنسب إلى البناني إلا مزية الجمع. أما فضيلة التأليف، فهي للمؤلف الحقيقي لها، وهو الهلالي[1].

وحيث إنهم كانوا يكتفون بنقل كلام السابقين، دون نقد، ولا تمحيص، ولا نظر، ولا يضيفون جديداً، ولا يجدِّدون عتيقاً، فإنه وَسَمَهُم بصفة تليق بهذا المقام، وهي صفة «الناسخ»، مقسماً إياه إلى ثلاثة أصناف:

1 ـ الناسخ: وهو العارف بقواعد النسخ، في اصطلاح الكتب، ومعرفة قواعد فن العلم الذي ينسخه.

2 ـ الماسخ: وهو الجاهل بقواعد النسخ، في اصطلاح الكتب، وبقواعد فن العلم الذي ينسخه.

3 ـ السايخ: وهو العارف بقواعد النسخ، في اصطلاح الكتب، وبقواعد الفن الذي ينسخه، إلا أنه يجهل الكلام المنسوخ، وبعض معانيه.

ولا جرم أن من انطبق عليه وصف من هذه الأوصاف، فليس له من التأليف إلا الدعوى[2].

ثم جعل للتصنيف قواعد وضوابط، بدونها يكون المتصدي للكتابة عارياً من صفة «مؤلِّف»، يلخصها في قواعد ثلاث:

---

(1) انظر تفصيل ذلك في «المقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم الأسماء الحسنى» لمحمد الفلالي الحسني (مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12050»، الورقتين 161 ب ـ 162 أ).

(2) بيان غربة الإسلام بواسطة صنفين من المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام وما يليهما من بلاد الأعجام لعلي بن ميمون الغماري، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2123 ك»، ص. 41 ـ 42.

القاعدة الأولى: ألاّ يتوجه المصنف لتصنيف شيء من العلوم، حتى يعلم [illegible] عد الفن الذي يصنف فيه.

القاعدة الثانية: أن يكون ممن وهب اللّه له الكلام في ذلك، جارياً من [illegible] على قواعد ذلك الفن.

القاعدة الثالثة: ألاّ ينقل كلام غيره بوجه من الوجوه[1].

وبذلك، تكون الشروط التي وضعها علي بن ميمون، أضيق من الشروط التي وضعها الفارابي. إذ شروط هذا الأخير؛ برمتها؛ مندرجة في القاعدة [illegible]، من القواعد المذكورة.

وهناك **قاعدة رابعة**، يذكرها ابن ميمون تلويحاً، لا تصريحاً، وهي الإلمام [illegible] المنطق، لما له من أهمية قصوى في تنظيم الأفكار، وإنتاج القضايا [illegible]، بطريق القياس والبرهان. يقول لدى مناقشته بعض القضايا الكلامية: [illegible] قيل: «الكلام على الشيء فرع عن تعقله»، وأنت ـ يا هذا ـ تصف شيئاً [illegible] الأوصاف، والشيء الموصوف بهذا لا نعرفه؟، فالجواب: «إن كنت؛ أيها [illegible]؛ تسأل عن حقيقة هذه الحقيقة الموصوفة بهذه الأوصاف، فحقيقتها في [illegible] القديم، وعلم ذلك للعليم القدير [...] وإن كان سؤالك عن صفات هذه الحقيقة الموصوفة بهذا، فَدُونَكَهَا، فإنا مخاطبون بمعرفة هذه الأوصاف، [illegible]جنبها، ونتخلق بأضدادها، وهي الأخلاق المحمودة»[2].

نستفيد من هذه القبيسة، مدى توسل فقهاء المغرب بالمنطق، في [illegible] للعلوم. وهذا ملحوظ في كتبهم، خاصة الكتب المصنفة في القرنين [illegible] والعاشر، حيث كانت مناقشتهم للقضايا العلمية، وخاصة القضايا [illegible]. يتم التحقيق فيها على مستوى إدراك معاني مفردات العلم المصنف [illegible] واقتناص حدودها. وهذه المرحلة هي مرحلة «التصور». ثم تأتي المرحلة [illegible]، وهي مرحلة «التصديق»، بتركيب المفردات المحددة والمحصلة [illegible]. وفي هذه المرحلة الثانية، يكون للبرهان مجال واسع للقراءة، [illegible]، والتفكيك، وإعادة التركيب.

---

(1) بيان غربة الإسلام، ص. 41.

(2) رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص. 108.

وهذا هو الذي عبر عنه ابن ميمون بقوله: «الكلام على الشيء فرع عن تعقله»، والتعقل: هو التصور.

ولئن كان علي بن ميمون تأثر بأبي حامد الغزالي، في توجهه الكلامي والمنطقي، فإنه لم يكن مجرد ناقل، ولا انقاد وراء أفكاره، على جهة التقليد، بل خالفه في كثير من أفكاره[1].

ومن مظاهر هذا التوجه النقدي، أن الغزالي يجعل «الاسم» غير «التسمية»، وغير «المسمَّى»، في بيان معاني أسماء اللّه الحسنى[2]. أما علي بن ميمون، فقد اعتبر «الاسم» هو عين «المسمى»[3].

وخالفه في كثير من الممارسات الصوفية، التي رآها ابن ميمون غير صالحة لزمانه، كرفضه لارتداء الخرقة وللخلوة، حتى صنفه المستشرق سبنسر برمنجهام من النمط الملامتي الرافض للخرقة والخلوة[4]، بخلاف الغزالي الذي أوجبهما[5].

---

(1) لم تخل مواقف تلامذة الغزالي المغاربة، سواء بواسطة التلمذة المباشرة أو بواسطة كتبه، من النظرة النقدية لفكر الغزالي، من حيث العموم، وإن كانوا يعترفون بأهمية هذا الفكر في تشكيل أنساقهم الفكرية والكلامية والفلسفية (انظر؛ مثلاً؛ مظاهر النقد للغزالي في فكر أحد كبار تلامذته، وهو الفقيه المغربي الشهير ابن العربي المعافري، في «البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي» لعبد المجيد الصغير (ندوة: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: «ندوات ومناظرات: رقم 9» ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1988، ص. 173 ـ 193).

(2) المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 3، 1417 / 1997، ص. 6 ـ 20.

(3) رسالة الإخوان إلى ساتر البلدان لعلي بن ميمون الغماري، منشور مع «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن»، تحقيق خالد زهري، ص. 12.

(4) الفرق الصوفية في الإسلام لسبنسر برمنجهام، ترجمة ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط. 1، 1997، ص. 149.

(5) نستفيد ذلك من قول أبي بكر بن العربي المعافري: «رأيت الإمام الغزالي في البرية، وبيده عكازة، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة. وقد كنت رأيته ببغداد، يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة من أكابر الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم. قال: فدنوت منه، وسلمت عليه، وقلت له: يا إمام! أليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا؟ قال: فنظر إلي شَزَراً، وقال: لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة ـ أو قال: سماء الإرادة ـ، وجنحت شمس =

كما أنه خالفه في بعض المواقف العملية والمجتمعية، حيث إن ابن ميمون كان يتولى منصب القضاء بمدينة شفشاون، في أيام الأمير أبي الحسن علي بن راشد الأكبر[1]، ثم ترك هذا المنصب، ولازم غزو الإفرنج، في السواحل المغربية، إذ كان قائد العسكر[2].

وهذا يؤيد الخط الجهادي، الذي رسمه أبو الحسن الشاذلي، وقبله شيخه عبد السلام بن مشيش، دفين جبل العَلَم [. . .] القطب الذي تدور حوله رحى الفكر الصوفي بالمغرب، منذ أواخر العصر الموحدي»[3]، وصاحب المواقف الجهادية المشهورة.

وكانت الطريقة الشاذلية وفية في اقتفاء أثر أبي الحسن الشاذلي، ومخلصة لهذا المبدأ. فقد حرص أبو الحسن الشاذلي على أن يحضر معارك الحرب الصليبية الفاصلة في سنة 648هـ، على الرغم من أنه «كان كف بصره، ولم يمنعه هذا المانع من أن يرحل من الإسكندرية، محل إقامته، إلى مدينة المنصورة، التي كانت قاعدة انطلاق الجيوش الإسلامية، ليشارك بمجهوده في

= الوصول في مغارب الأصول:

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل ... وعدت إلى تصحيح أول منزل

ونادت بيَ الأشواق مهلاً فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد ... لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي

(الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم السملالي المراكشي، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414 / 1993، ج. 4، ص. 38 ـ 39).

(1) دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397/1977، ص. 28.

(2) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لأبي المكارم نجم الدين بن محمد الغزي، تحقيق جبرائل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1972، ج. 1، ص. 271. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 4، 1979، ج. 5، ص. 180. الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 149.

(3) تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، لعبد المجيد الصغير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط. 1، 1421 / 2000، ص. 160.

تلك الحرب. فضرب؛ بذلك؛ مثلاً للصوفية الشاذليين بالمغرب، الذين سيأتون من بعده، ويلعبون دوراً إيجابياً في إذكاء حماس المغاربة، والمشاركة الفعلية، في معركة «وادي المخازن»، في القرن العاشر الهجري»[1].

وبذلك، سلم الشاذلي من النقد الذي وُجِّه إلى أبي حامد الغزالي، بسبب موقفه من الحرب الصليبية، في عهده[2].

وكما كانت المواجهة ضد الصليبيين مواجهة جلالية، فإنها لم تخل أيضاً، لدى المغاربة، من البُعْد الجمالي، «إذ في ظل ذلك التراجع الحضاري، لجأ صوفية المغرب خاصة إلى ابتكار طرق في التربية الخلقية، واغتنموا لذلك بعض المناسبات، تماماً كما فعل العزفيون بسبتة، حينما اتخذوا من ذكرى المولد النبوي الشريف مناسبة لشحذ وعي الجمهور بمختلف القيم اللازمة، لمواجهة الهجومات الصليبية على المغرب. وقد وظف فن السماع في تلك المناسبات توظيفاً واسعاً»[3].

لقد كان ابن ميمون، نموذجاً جيداً للشاذلي الوفي لهذا المبدأ، والمخلص لتعاليم مؤسس طريقته. ولعل هذا هو الذي يفسر أسباب التفاف كثير من علماء المشرق حوله، عندما هاجر إلى هناك، فكثر مريدوه، وأسس طريقة متفرعة عن الشاذلية، هي «الطريقة الميمونية».

كما أنه؛ على أشعرية عقيدته؛ لم يكن مقلداً لأبي الحسن الأشعري، ولا آخذاً بكل آرائه، كما يدل على ذلك قوله: «إن الأسلم في الاعتقاد مذهب الأشاعرة، والأحكم في التحقيق مذهب الحنفية والنسفي»[4].

وبذلك، يكون علي بن ميمون قد أسهم بشكل وافر في تخليص العقيدة

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 / 19 م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق، لعبد المجيد الصغير، سلسلة «من تاريخ التصوف المغربي»، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1415 / 1994، ج. 1، ص. 34.

(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 34، 76. الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح لعلي محمد محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط. 1، 1427 / 2007، ص. 108 ـ 112.

(3) قيمة الجمال في تداولها الإسلامي لعبد المجيد الصغير، مجلة «عوارف»، طنجة، العدد 2، 2007، ص. 24.

(4) رسالة الإخوان إلى سائر البلدان، ص. 13.

الإسلامية من تعصب المذاهب الكلامية، بالانفتاح على كل ما هو مفيد من أي مذهب كان.

فليس من المبالغة في شيء؛ إذًا؛ أن يصفه المستشرق سبنسر برمنجهام بأنه «مرشد حياتي للدين الإسلامي»[1].

وهذا، بخلاف ما نلفيه لدى كثير من متكلمي المشرق، أو المصنفين منهم في علم الكلام.

وينقل محمد الطالب ابن الحاج السلمي، عن السبكي، ما يفيد أنه يعتبر أرباب المذاهب الفقهية الأربعة على عقيدة الأشعري، ثم يعلق عليه بقوله: «وما ذكره، من كون من ذكر من أرباب المذاهب الأربعة على طريق الأشعري وعقيدته، أي على مثل طريقته، ووفق عقيدته، وإن لم يكونوا مرتبطين في أتباعه، ولا معدودين في جملة أتباعه، يجب حمله على أن المراد، المرافقة في أمهات المسائل، وأصول الاعتقاد، وفي اعتماد نفي التشبيه، وكمال التنزيه، لا الموافقة من كل وجه، حتى في فروع المسائل، لِما علم من اختلاف الأشاعرة والحنابلة في التأويل والتفويض، ولِما علم من اختلاف الأشاعرة والماتريدية من الحنفية أيضاً، في بعض المسائل، كمسألة التكوين وغيرها، وهي ثلاث عشرة مسألة: سبعة منها الخلاف بينهما لفظي، وستة الخلاف فيها معنوي. وإنما هو كاختلاف الأشاعرة فيما بينهم، في كثير من المسائل»[2].

ومن أمثلة الانفتاح، لدى فقهاء المغرب، على المذاهب العقدية غير الأشعرية[3]، أن أحمد بن محمد الورزازي[4]، وهو من كبار العقائديين، ومن

(1) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 149.
(2) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 219.
(3) بيد أن هذا التعصب كان موجوداً، في عصر الموحدين، فظهر منهم متكلمون، لا يقبلون غير المذهب الكلامي الرسمي. ومن هؤلاء أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، الذي يمكن القول بأنه «كان أحد إيديولوجيي الدولة الموحدية بامتياز، لأنه كان يحارب كل أشكال التعدد، لحماية الوحدة العقدية، التي يمثلها «أهل الحق»» (التباس الوضع المعرفي لعلم الكلام لمحمد المصباحي، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 227).
(4) انظر ترجمته في «المقتبس الأسنى» (الورقة 162 أ).

جلة الفقهاء المالكيين، كان معجباً بمطالعة تفسير «الكشاف عن حقائق التنزيل»، لمؤلفه المعتزلي جار الله أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي[1].

بل إنه، وإن كان أشعرياً، وفي بيئة أشعرية، فقد عُرِف عنه أنه لم يكن متقيداً بمذهب أبي الحسن الأشعري، في الاعتقاد[2]. وهذا لا يعني البتة أنه كان متملصاً من هذا المذهب، جملة وتفصيلاً، إذ ليس هناك دليل من أقواله أو تاريخ مرحلته، يزكي ذلك، أو يشهد له، وإنما يعني الانطلاق من أصول الأشعري، مع رفض ما بني عليها من فروع عقدية، لا تمت بصلة إلى واقع وبيئة الورزازي.

وينقل أحمد زروق عن «الباجي، عن شيخه السماني، أن القول بأن أول الواجبات النظر والاستدلال مسألة من الاعتزال، بقيت في المذهب[3] على من اعتقدها، وعنده أن أول الواجبات الإيمان الجازم»[4]. ثم عرض آراء المخالفين، على جهة الإيجاز، ولم يعلق، لا بالطعن ولا باللمز، بل اكتفى بقوله: «وله في ذلك منزع يطول ذكره، فانظره»[5].

وعلى الرغم من التوجه الأشعري لابن عجيبة، والذي لا يألو جهداً في التصريح به، بل والدفاع عنه، فإنه ذهب مذهب المعتزلة في الصفات، أعني: القول بأن الصفات هي عين الذات[6]، وقد صرح بذلك في شرحه على «الصلاة المشيشية»، حيث قال: «والصفات لا تفارق الموصوف، لكن لما كانت الصفات لطيفة، لا تدرك، أظهر نفسها في المحسوسات. فالذات عين الصفات، والصفات عين الذات. فأهل الفرق هم أهل الحجاب، لا يشهدون إلا الصفات، أي آثارها، وهم محجوبون عن شهود الذات. وأهل الجمع هم أهل الجذب والفناء، لا يشهدون إلا الذات، ويغيبون عن أثر الصفات. وأهل

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 109.
(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 109.
(3) أي: المذهب المالكي.
(4) إفادة الولدان ببعض مسائل الدين في شرح الأرجوزة القرطبية لأحمد زروق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9038»، الورقة 2 ب.
(5) إفادة الولدان، الورقة 2 ب.
(6) التصوف كوعي وممارسة، ص. 192 ـ 199.

البقاء، وهم أهل الكمال، يشهدون الذات في الصفات»[1].

كما نلاحظ حضور بعض ملامح الفلسفة الرشدية، في فكر أحمد زروق. من ذلك، تقريره أن تنزيه اللّه تعالى «ثابت بالدليل النقلي والبرهان العقلي»[2]. بل إنه يذهب أبعد من ذلك، حيث نلمح في فكره ما يذكرنا بـ «دليل العناية»، الذي اعتمده ابن رشد الفيلسوف في البرهنة على إثبات الصانع عز وجل. ومن صيغ زروق الموحية بذلك، قوله: «ويدل على عظمته بخلق عظيم من الكائنات، وترتيب المملكة على مقتضى الحكمة، ليكون أهدى إلى قصد التعظيم»[3]، بل نلاحظ حضور المصطلح الرشدي، حين يتكلم على «وجود العناية»[4].

وبذلك، يصح ما ادعاه أحد الباحثين من «أن الاعتزال والفلسفة الرشدية، مستمرا، وانسابا، وذابا، في الأشعرية»[5].

* * *

إن المغاربة لم يماروا في «صحة مذهب الإمام الأشعري[6]، وأنه مذهب أهل السُّنّة والجماعة»[7]، وأن أبا الحسن الأشعري، هو «صاحب مذهب أهل

---

(1) شرح «الصلاة المشيشية» لابن عجيبة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12505»، الورقة 219 ب.
(2) تعليقة على عقيدة أبي حامد الغزالي لأحمد زروق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4670» الورقة 3 أ.
(3) تعليقة على عقيدة أبي حامد الغزالي، الورقة 1 أ.
(4) شرح عقيدة أبي حامد الغزالي، الورقة 1 ب.
(5) علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية لمحمد أيت حمو، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 45.
(6) من مظاهر تشبث المغاربة بالعقيدة الأشعرية، أنهم كانوا يروون «علم التوحيد» بالسند المتصل إلى أبي الحسن الأشعري (انظر؛ مثلاً؛ فهرسة محمد بن قاسم القادري المسماة «إتحاف أهل الدراية بما لي من الأسانيد والرواية» لمحمد بن قاسم القادري الحسني، تحقيق محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء ـ دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1424 / 2004، ص. 36 ـ 37)
(7) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 216 ـ 217.

الحق»[1]، و«أنه إمام السُنّة، ورئيس الجماعة، المضمون لها العصمة من اللّه»[2]. لكن ذلك، لم يستلزم البتة التقليد لكل مسائله، جملة وتفصيلاً.

واعتبروا أبا الحسن الأشعري ـ إلى جانب أبي منصور الماتريدي ـ، هو «الذي تصدى لتحرير عقائد أهل السُنّة وتلخيصها، ودفع الشكوك والشبه عنها، وإبطال دعوى الخصوم، وجعل ذلك علماً مفرداً بالتدوين»[3]. لكنهم لم يعتبروه البتة أول من دَوَّن في «علم الكلام»، وبعبارة محمد الطالب ابن الحاج السلمي: «فقول من قال: إن واضع هذا الفن، هو الأشعري، غير ظاهر. فإن أريد أنه من دوَّن فيه، فغير مسلَّم أيضاً، إذ قد ألف فيه مالك رسالة، قبل ولادته[4]. وإن أريد أنه أول من بسط الفن، وألف فيه التصانيف المفيدة، فمسلم. ولكن هذا لا يقتضي أنه الواضع»[5].

وإذا كان المشارقة قد اعتبروا الإمام الأشعري هو المجدد للدين في رأس المائة الثالثة، حيث استصوبه ابن عساكر[6]، فإن المغاربة، رفضوا هذا التعصب المفضي إلى إقصاء مجددين آخَرين غيره، فـ «الحق أن المجدد لا ينحصر في شخص بعينه. فإن لفظة «من»، في قوله صلى اللّه عليه وسلم: «إن اللّه يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها»[7]، أي: من يحيي ما

---

(1) أربعون مسألة في أصول الدين لأبي عبد اللّه محمد بن خليل السكوني، تحقيق يوسف أحنانا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1993، ص. 54.

(2) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 217.

(3) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 209.

(4) أي: قبل ولادة أبي الحسن الأشعري.

(5) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 210 ـ 211. بيد أن ميارة اعتبر أبا الحسن الأشعري، هو «واضع علم العقائد» (مختصر الدر الثمين والمورد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين» لمحمد ميارة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1400/ 1981، ص. 14).

(6) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 215.

(7) رواه أبو داود، في «سننه»، عن أبي هريرة (سنن أبي داود، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث، حمص، ط. 1، 1393 / 1973، ج. 4، ص. 480، حديث 4291). وعزاه السيوطي إلى أبي داود، والحاكم في «المستدرك»، والبيهقي في «المعرفة»، عن أبي هريرة، ورمز إليه بالصحة (الجامع الصغير، ج. 1، ص. 115، حديث 1845).

[ا]لدرس من العمل بالكتاب والسُنّة، والأمر بمقتضاهن عامة. فكل من قام بوظيفة [م]ن وظائف الشرع، وفاق فيها غيره، قولاً أو فعلاً، فهو مجدد. فالذي قام به [ا]لأشعري، لم يقم به ابن سريج، كالعكس. وإن كان ولا بد، فمزية الأشعري [أع]م وأكثر، لأن قيامه بنصرة السُنّة إلى تجديد الدين أقرب»[1].

وأفضل ما يمكن أن يوصف به الوضع المذكور، هو أن المذهب [ا]لأشعري يمثل؛ عند المغاربة؛ «القاعدة الإيديولوجية للمذهب السني: إيمان [با]لعقل، مع إقرار بحدوده»[2]. وإن شئت قلت: يمثل القاعدة الكلامية، التي [تُب]نى عليها مسائل، تستجد بتجدد الزمان والمكان، وتغير الأحوال [و]مقتضيات.

---

(1) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 215 ـ 216.

(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 31.

الفصل الثالث

الرؤية المنطقية
عند أحمد زروق

الرؤية المنطقية
عنـد أحمـد زروق

ومن الأمثلة الحية، على التوسل بالمنطق، في التأليف، وفي تقعيد العلوم، مؤلفات أحمد زروق المالكي الفاسي (ت. 899هـ / 1493م)، الذي كان منطقياً بامتياز. فهو لم يؤلف كتاباً مستقلاً في هذا العلم، لكنه لم يأل جهداً في توظيفه أيما توظيف.

لقد كان مشروع أحمد زروق الإصلاحي قائماً على مبدأ العبادة بالبصيرة، وبعبارته: «فبَيِّنٌ أن التبصُّر في الدين أصل من أصوله، وأن من أخذ الأمور رماية في عماية، فليس متبعاً للشارع»[1].

ولا جرم أن المنطق آلة قمينة بتحقيق هذا الغرض. فهو ينظّم طرق التفكير. ومن انتظم فكره، سلم سلوكه. ومن سلم سلوكه، حسنت عبادته.

ومن مظاهر الإبداع في مصنفاته، أن علم التصوف، وهو من العلوم الذوقية، التي لا تنضبط بضابط، بل مأخذها من التجربة والممارسة، استطاع زروق أن ينجح في تقعيده، وإخضاعه لقوانين التأليف المنطقي، كما هو واضح في كتابه «قواعد التصوف»، الذي ضَمَّنَ قاعدتَهُ الأولى بمقدمة في التصور والتصديق، قال فيها: «الكلام في الشيء فرع تصور ماهيته، وفائدته بشعور ذهني مكتسب أو بديهي، ليرجع إليه في أفراد ما وقع عليه، ردًّا، وقبولاً، وتأصيلاً، وتفصيلاً. فلزم تقديم ذلك على الخوض فيه، إعلاماً به، وتحضيضاً عليه، وإيماءً لمادته»[2].

(1) عدة المريد الصادق لأحمد زروق، منشور ضمن «الشيخ أحمد زروق: آراؤه الإصلاحية» لإدريس عزاوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1419 / 1998، ص. 260.

(2) قواعد التصوف لأحمد زروق، تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. 3، 1409/ 1989، ص. 3، قاعدة 1.

ثم صاغ القاعدة الثانية في الحد والرسم، هذا لفظها: «ماهية الشيء حقيقته، وحقيقته ما دلت عليه جملته. وتعريف ذلك بحد، وهو أجمع، أو رسم، وهو أوضح، أو تفسير، وهو أتم لبيانه، وسرعة فهمه. وقد حُدَّ التصوف، ورُسِمَ، وفُسِّرَ بوجوه تبلغ نحو الألفي مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه»[1].

لقد جعل أحمد زروق هاتين القاعدتين على رأس كل القواعد التي تليها، إيذاناً منه بأن معرفة المنطق ضرورية، لأجل أن يكون التفكير فيها سليماً وصحيحاً، وأن يكون رِدْءًا للتفريق، بين قوانين حِكَم الإشراق الواردة فيها، والمقارنة بينها، بتبيُّن مواطن الالتقاء والشبه بينها، ومواطن الاختلاف والافتراق فيها.

كما أنه راعى في المقدمتين المذكورتين، الترتيب المطلوب في تحصيل علم المنطق، حيث أول ما يُبْحَثُ فيه: «الكلياتُ الخمس»، المضمَّنة في القاعدة الأولى، وثاني ما يبحث فيه: «التعريفُ» ـ أو «القولُ الشارحُ» ـ المضمَّن في القاعدة الثانية.

ناهيك عن التسلسل المنطقي المراعَى في تأليف الكتاب برمته.

وعلى ضوء ما ذكرنا، ينكشف لنا موقف أحمد زروق من «المنطق» و«الكلام»، في كتابه «عدة المريد الصادق»، الذي اعتبر فيه الاشتغال بعلم المنطق، والجدل، وعلم الكلام، والفلسفة، ونحوها، من متشابه الأمور، بين البدعة وغيرها[2]. ثم عرض أقوال العلماء، بين كاره لها ومحرم[3]، دون أن يرجح هذا القول عن ذاك.

ولعل عدوله عن إظهار موقفه من «المنطق»، و«الكلام»، وما إليهما، في هذا الكتاب، راجع إلى كونه يعتبر الاشتغال بهذه العلوم، إذا كان خادماً للفقهَيْن القلبي والشرعي، فهو مما لا مراء فيه، وغني عن البرهنة عليه.

* * *

لقد نجح أحمد زروق فيما فشل فيه أبو حامد الغزالي، الذي يرى أن

(1) قواعد التصوف، ص. 3، قاعدة 2.
(2) عدة المريد الصادق، ص574.
(3) عدة المريد الصادق، ص. 574 ـ 576.

أشرف العلوم، ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع»، ويمثل لذلك بـ «علم الفقه وأصوله»، لأنه «يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل. فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[1].

بل ادعى الغزالي، أن علم المنطق، تعم فائدته جميع العلوم النظرية: «أما كونه أعم، فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها، والفقهية»، إذ «النظر في الفقهيات، لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه، وشروطه، وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[2].

وهذه المزاوجة بين العقليات والفقهيات، لم تكن غائبة عن فقهاء المغرب، حيث ألف الشريف التلمساني(ت. 847هـ / 1443 م)؛ مثلاً؛ رسالة لطيفة في تقرير ذلك، وَسَمَها بـ: «كتاب مثارات الغلط في الأدلة»، وقال في خطبتها، كاشفاً عن هدف تأليفها: «. . .سألت؛ وفقنا اللّه وإياك؛ عن مثارات الغلط في الأدلة، ورغبت منا حصرها بالوجه الصناعي، وتمثيلها بالمُثُل العقلية والفقهية»[3]، وختمها بتأكيد أنك «إذا حققتها، سهل عليك الوقوف على مثارات الغلط، في الأدلة العقلية والفقهية، عند الاستقراء»[4].

بيد أن الغزالي، قصر فضيلة الجمع، بين صفو المعقول والمنقول، التي يحققها المنطق على علوم دون غيرها.

ومن العلوم التي لم تحظَ؛ عنده؛ بهذه المزيَّة، «علم التصوف». فقد توسل إليه تلميذه، كما هو مذكور في «الرسالة الولدية»، أن يضع له قوانين يهتدي بها، في سلوكه الصوفي، فاعتذر له باستحالة ذلك، لأن مأخذ التصوف من التجربة والذوق، لا من الفكر والنظر، وبعبارته: «واعلم أن بعض مسائلك، التي سألتني عنها، لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول. إن لم تبلغ تلك الحالة،

(1) المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، 1325، ج. 1، ص. 10.
(2) المستصفى من علم الأصول، ج. 1، ص. 28.
(3) كتاب مثارات الغلط في الأدلة للشريف التلمساني، تحقيق المصطفى الوظيفي، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، ط. 1، 1991، ص. 13.
(4) مثارات الغلط في الأدلة، ص. 32.

لا[1] تعرف ما هي، ولا تعلمها من المستحيلات، لأنها ذوقية. وكل ما يكون ذوقياً، لا يستقيم وصفه بالقول، كحلاوة الحلو، ومرارة المر، لا يعرف إلا بالذوق. كما حكي، أن عنيناً كتب إلى صاحب له، «أن عرفني لذة المجامعة: كيف تكون؟»، فكتب له في جوابه: «يا فلان، إني كنت حسبتك عنيناً فقط، الآن عرفتُ أنك عنين وأحمق، لأن هذه اللذة ذوقية، إن تصل إليها، تعرف، وإلا لا يستقيم وصفها بالقول والكتابة»[2].

هذا، وإن المغاربة اعتبروا المنطق من العلوم المضافة إلى الأولياء، فقد نقل محمد الطالب ابن الحاج السلمي عن أبي علي الماجري، أنه قال: «هذا الفن[3]، لا يعطيه اللّه بكماله، إلا لمن أحب من أوليائه، لأن معرفة اللّه تدرك به»[4].

واعتبر حمدون بن عبد الرحمٰن ابن الحاج السلمي المرداسي الفاسي تعلم المنطق دليلاً على صفاء القلب، مما يؤكد الدلالة الروحية والعرفانية، التي صار يتبوؤها هذا الفن عندهم، فقد قال، في منظومته الموسومة بـ «الخريدة»:

وهذه «خريدة» توافي قاصدها لنية الإعطاف
لؤلؤاً له القلب صفا منطقها فارشفه عذباً طيبا[5]

---

(1) لا: ساقطة من المطبوع.

(2) أيها الولد لأبي حامد الغزالي، مجموع رسائل الإمام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414/1994، ص. 106. وانظر أيضاً «خلاصة التصانيف في التصوف» لأبي حامد الغزالي، مجموع رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414/1994، ص. 108 ـ 109.

(3) أي: فن المنطق.

(4) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 204.

(5) الخريدة في المنطق لحمدون بن عبد الرحمٰن ابن الحاج السلمي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12376»، الورقة 22 ب.

الفصل الرابع

إحياء زروق لمشروع الغزالي

إحياء
زروق لمشروع الغزالي

ارتبط التخلف العلمي والفكري، والانحطاط السياسي والاجتماعي في ـغرب، خلال فترات معينة، بالعدول عن مشاريع أبي حامد الغزالي ـحاربتها.

ولا أدل على ذلك، ارتباط ضعف الأسرة المرابطية في آخر عهدها، ـحاربة فكر الغزالي، وإحراق كتبه.

وفي المقابل، ارتبطت قوة الأسرة المرينية، ثم الأسرة السعدية، برعاية ـكـ الغزالي، وتفعيل آرائه، والتشجيع على نشر كتبه[1].

بل إن العهد المظلم، الذي فصل بين الأسرتين المرينية والسعدية، وهو ـصـ الأسرة الوطاسية، اتسم بصدام بينها، وبين فقهاء مغاربة، كانوا ينهلون من ـعين أبي حامد الغزالي، كأحمد زروق، وعلي بن ميمون[2].

وحين نصح أحمد زروق بقراءة كتاب «إحياء علوم الدين»، لم ينصح بقراءته ـ. بل بقراءة كتاب واحد منه، وهو «كتاب آداب الكسب»، وبعبارته: «وأخلاق ـة وآدابها كثيرة، من أراد تحقيقها، فليطالع آخر «كتاب آداب الكسب»»[3]،

---

(1) إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين لمحمد المنوني، ضمن أعمال ندوة: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: «ندوات ومناظرات: رقم 9» ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1988، ص. 125 ـ 135.

(2) انظر مظاهر تأثر علي بن ميمون بالغزالي في تقديمنا لـ «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن»(ص. 12 ـ 15).

(3) كتاب آداب الكسب والمعاش، وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات، من «كتاب إحياء علوم الدين»، منشور بذيله «كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار» لزين الدين العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.، ج. 2، ص. 69 ـ 99. وفي آخر =

من «إحياء علوم الدين» . . . »[1].

فإذا كان «الإحياء»، يستوعب؛ برمته؛ أخلاق السُنَّة وآدابها، فما الداعي إلى قَصْر الاطلاع منه على «كتاب آداب الكسب»؟

يظهر لنا، عند قراءة هذا الكتاب، أسباب تركيز أحمد زروق عليه. فقد احتوى على مضامين فلسفية، وأبعاد منطقية، تنسجم مع نسقه الفكري والعرفاني.

نكتفي في هذا المقام، بالإشارة إلى مضمون فلسفي، وبُعْد منطقي.

أما المضمون الفلسفي، فقد افتتح أبو حامد الغزالي خطبة الكتاب بقوله: «نحمد اللّه حمد موحد انمحق في توحيده، وما سوى الواحد الحق تلاشى، ونمجده تمجيد من يصرح بأن كل شيء ما سوى اللّه باطل، ولا يتحاشى»[2].

وهذا منسجم مع مذهب أحمد زروق، القائل بانتفاء الممكن، وأنه لا وجود، إلا لواجب الوجود[3]، موافقاً؛ بذلك؛ مذهب الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الحاتمي، كما هو مؤدَّى قوله في «أوراده»: «وعنه، وبه، كان كون كل شيء، فلا شيء. إذ الشيء بالحقيقة معدوم مفقود»[4]، «فأنا موجود بك، حادث معدوم. وأنت موجود باق حي قيوم، قديم أزلي، عالم معلوم»[5]، «يا من هو هو، ولا أنا»[6]، «إلهي! أنت الثابت قبل كل ثابت، والباقي بعد كل

= الكتاب، وُسِمَ بـ «كتاب الكسب والمعيشة» (ج. 2، ص. 99).

(1) النصيحة الكافية لمن خصه اللّه بالعافية لأحمد زروق، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1422 / 2001، ص. 93.

(2) إحياء علوم الدين، ج. 2، ص. 69.

(3) وهو أيضاً مذهب ابن عجيبة (التصوف كوعي وممارسة، ص. 63 ـ 67)، بيد أنه يلغي عالم الإمكان، ويعتبره من مصاديق الوهم، لا الحقيقة، في مقام الجمع، لا في مقام الفرق (التصوف كوعي وممارسة، ص. 200 ـ 207)، بل يمكن القول بأنه مذهب الصوفية عموماً، حيث إنهم «يعترفون بأن لا موجود بالحقيقة سوى اللّه، لا أحد سواه، وأن ما عدا اللّه، لا يملك إلا وجوداً وهمياً، أو وجوداً بالتماثل فحسب» (التصوف كوعي وممارسة، ص. 63 ـ 64، 197).

(4) أوراد الأيام والليالي للشيخ الأكبر، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006، ص. 22.

(5) أوراد الأيام والليالي، ص. 27.

(6) أوراد الأيام والليالي، ص. 48.

ناطق وصامت، بل لا ثابت إلا أنت، ولا موجود سواك»[1]، «إلهي! أنت موجود الحق، وأنا المعدوم الأصلي. بقاؤك بالذات، وبقائي بالعرض. لا إله إلا أنت. إلهي! فَجُدْ بجودك الحق على عدمي في الأصل، حتى أكون كما كنتُ، حيث لم أكن، وأنت كما أنت، حيث لم تزل. لا إله إلا أنت»[2].

فكان أحمد زروق؛ بذلك؛ مخالفاً سائر الفلاسفة والمتكلمين، الذين يقسمون الوجود إلى واجب وممكن.

فهو لا يرى هذه الثنائية في تقسيم الوجود، لأنه لا يرى في الوجود، إلا واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، فقد قال: «أما قبل كل شيء، ومعه، وبعده، فليس؛ على الحقيقة؛ إلا اللّه وحده»[3].

وهذا الرأي يلوح من عبارة الغزالي، المنقولة أعلاه، على الرغم من أنه؛ في سائر كتبه؛ يقول، كسائر المتكلمين والفلاسفة، بالثنائية الوجودية المذكورة.

وأما البُعْد المنطقي، فقد ذكر الغزالي؛ في بيان أهمية تحصيل علم الكسب؛ أن «المكتسب يحتاج إلى علم الكسب. ومهما حَصَّلَ علمَ هذا الباب، وقف على مفسدات المعاملة، فيتقيها. وما شَذَّ عنه من الفروع المشكلة، فيقع على سبب إشكالها، فيتوقف فيها. فإنه، إذا لم يعلم أسباب الفساد، بعلم جملي، فلا يدري متى يجب عليه التوقف والسؤال. ولو قال: «لا أقدّم العلم، ولكني أصبر إلى أن تقع لي الواقعة، مهما لم تعلم جمل مفسدات العقود؟»، فإنه يستمر في التصرفات، ويظنها صحيحة مباحة. فلا بد له من هذا القدر من علم التجارة، ليتميز له المباح من المحظور، وموضع الإشكال عن موضع الوضوح»[4].

---

(1) أوراد الأيام والليالي، ص. 57.
(2) أوراد الأيام والليالي، ص. 60.
(3) شرح الحكم العطائية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12217»، ورقة 43 ب. كتاب الإعانة لأحمد زروق، تحقيق علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1399 / 1979، ص. 36. وقد لخص هذه العبارة، في «عدة المريد الصادق»، بقوله: «أما قبل، ومع، وبعد» (عدة المريد الصادق، ص. 239).
(4) إحياء علوم الدين، ج. 2، ص. 73 ـ 74.

ولا ريب أن هذا ينسجم مع المنهجية المنطقية في التحصيل، التي تستلزم تحصيل العلم التصوري، قبل تحصيل التصديقات، وهو الذي يعتمده أحمد زروق منهجاً في التأليف، ويتوسل به في الكشف عن آرائه ومواقفه. وقد نقلنا عنه؛ قبل حين؛ نموذجاً من ذلك، عند تسليطنا لبعض الضوء على كتابه: «قواعد التصوف».

* * *

لا ننكر أن أحمد زروق كان غزالياً، حين وظف المنطق في تأليفاته، التي أدلت بدلوها في كل العلوم العقلية والنقلية، السائدة في عصره، بما جعلني أعتبره تطبيقاً واعياً وأميناً لمذهب الغزالي، الذي حصر مدارك العقول في الحد والبرهان، واعتبر العلم بهما، «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[1].

واعتبر أن بدون المنطق، «لا يُفرَّق بين فاسد الدليل، وقويمه، وصحيحه، وسقيمه»[2]، وأن «كل نظر، لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار»[3].

لقد كان زروق غزالياً، بنجاحه فيما وعد الغزالي بإنجازه ولم يُوَفَّق في تحقيقه.

ولعل من المؤلفات الزروقية، التي تنبئ بالهم الشاغل، لدى أحمد زروق، واهتمامه البالغ بالمشاريع الغزالية، شرحه على عقيدة الإمام الغزالي[4]. لكنه شرح مطبوع بشروط الإبداع، التي ذكرها الفارابي، ومنضبط بقواعد التصنيف، التي وضعها علي بن ميمون.

ومن تجليات الإبداع لدى أحمد زروق في هذا الشرح، ما سنراه بعد حين، من توجه لدى فقهاء المغرب، نحو الجمع بين الكلام والتصوف، أعني: إنزال علم الكلام من برجه النظري، ليتحول إلى سلوك عملي، ومجاهدة صوفية.

---

(1) المستصفى من علم الأصول، ج. 1، ص. 10.

(2) معيار العلم في فن المنطق لأبي حامد الغزالي، دار الأندلس، د.ت.، ص. 27.

(3) معيار العلم، ص. 27.

(4) تعليقة على عقيدة الشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي لأحمد زروق، نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «4670»، ضمن مجموع، من ورقة 1 ب إلى 23 ب.

وفي مقابل ذلك، سادت في المشرق، خلال هذه الفترة، فتوى تحريم علم المنطق، وعلم الكلام.

وممن كان يفتي بتحريم الاشتغال بعلم المنطق في بلاد المشرق، ابن الصلاح، والنووي[1]، والجلال السيوطي[2]، حيث ألف: «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق»، الذي نسبه إلي نفسه في «حسن المحاضرة»[3]، و «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، الذي لخص فيه كتاب ابن تيمية، الموسوم بـ «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»، «الذي ألفه في نقض قواعد المنطق، وإبطال أن يكون ميزان العقول، ومعيار القضايا والأحكام»[4].

ومنهم أيضاً، القزويني في كتابه: «نصيحة المعلِّم المشفق لمن ابتلي بعلم المنطق»[5].

وأنشد شرف الدين الدمياطي في ذم المنطق:

وما العلم إلا من كتاب وسُنَّة ... وما الجهل إلا في كلام ومنطق

وما الخير إلا في السكوت بحسبه ... وما الشر إلا في كلام ومنطق[6].

ونسب الجلال السيوطي إلى نفسه كتاباً في ذم الاشتغال بعلم الكلام، وسمه بـ: «فصل الكلام في ذم الكلام»[7].

(1) شرح الخريدة في المنطق للطيب بن عبد المجيد بن كيران، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5986»، صفحة 14.

(2) شرح الخريدة في المنطق، ص. 14، الطبقات الصغرى، ص. 18.

(3) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للجلال السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ج. 1، ص. 295.

(4) مكتبة الجلال السيوطي لأحمد الشرقاوي إقبال، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة الفهارس (2)، الرباط، 1397 / 1977، ص. 167، 241. وقد ظن محمد الطالب ابن الحاج السلمي، أن «القول المشرق» هو تلخيص «نصيحة ذوي الإيمان» (الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 201).

(5) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 201.

(6) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 201 ـ 202.

(7) حسن المحاضرة، ج. 1، ص. 295. وله أيضاً كتاب في تحريم علمَي المنطق والكلام، موسوم بـ «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» (مكتبة الجلال السيوطي، ص. 240 ـ 241).

ومما قاله في الإفتاء بحرمة المنطق، وما والاه من علوم العقل: «وممن ركب له تصوفاً على مذهب الفلاسفة: ابن سينا. ذلك العمي القلب والبصيرة. فجزى اللَّه أئمتنا خيراً، الذين حرموا الاشتغال بعلم المنطق والفلسفة، حذراً من أن يجر إلى شيء من عقائدهم الفاسدة، كما قال ابن الصلاح في تعليل ذلك: «مدخل الشر شر، والعجب ممن أراد الوصول إلى مرتبة الصالحين، وترك سُنَّة سيد الأنبياء والصالحين رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم، وعمد إلى سُنَّة قوم كفار ضُلاّل، وبنى قواعده عليها، ليصل. نعم، وَصَلَ! ولكن إلى شفا جرف هارٍ»[1].

ومهما يكن من أمر، فقد استطارت فتوى التحريم لفن المنطق، واتسع نطاقها، وبعبارة حمدون بن عبد الرحمٰن ابن الحاج السلمي المرداسي الفاسي، في منظومته، الموسومة بـ «الخريدة»:

ـ والمنع قد طارت به العنقاء[2] ـ

والتعبير بـ «العنقاء»، لم يكن عبثاً، وإنما كان بقصد بيان واقع المنطق في المشرق، حيث ارتقى العداء له إلى مستوى عَدِّه من المعدومات التي لا وجود لها، فقد فسرها شارح «الخريدة» الطيب بن عبد المجيد بن كيران، بأنها «كناية عن عدم وجوده في الواقع، لبطلان قول من قال به»[3].

في ظل هذه الأوضاع، صارت كتب الغزالي وأفكاره، ذات التوجه المنطقي والكلامي، غريبة في مواطنها. فانشغل الفقهاء المغاربة بإحياء مشاريعه، وعلى رأسها إحياء علوم الشريعة، وإخراج علم الكلام، من التنظير الفلسفي إلى العمل، مع مراعاة مقتضيات الزمان والمكان، التي يتلبس بها أساطين الفقه المالكي في المغرب.

بيد أن سيرهم على مهيع أبي حامد، كان اتباعاً، بدون تقليد، بل إن التصوف المغربي صار مصدر الاتباع والتقليد، «وليس هناك صعوبة في تقرير

---

(1) تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية للجلال السيوطي، منشور مع: «رسالتان للشيخ مصطفى البكري»، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006، ص. 64.

(2) الخريدة في المنطق، الورقة 23 أ.

(3) شرح الخريدة في المنطق، ص. 14.

كون التصوف الشاذلي قد عرف انتشاراً أوسع مما عرفه تصوف الغزالي. أما في المغرب، فتكاد جميع الطرق الصوفية، التي تلت ظهور الشاذلي، تدعي نسبتها إلى أبي الحسن الشاذلي، علماً منها بالأثر الذي خلفه الشاذلي في الفكر الصوفي الإسلامي عموماً»[1].

كما صار التصوف المغربي الشاذلي مصدر تبشير بالإصلاح في المشرق أيضاً، كما صنع أبو الحسن الشاذلي، حين هاجر إلى المشرق، من أجل «الدعوة إلى تصوف جديد، تصوف مخالف للتصوف الفلسفي [. . .] مبشراً بهذه الروح التي أصبحت سائدة في «المغرب السنّي»، بعد أن رأى استعداد العالم الإسلامي، والشمال الإفريقي خاصة، ومصر أخص، لتحمل تلك الروح الجديدة»[2].

وقد رأينا، قبل حين، أن علي بن ميمون الغماري الفاسي، قد نحا المنحى نفسه، خلال تقلبه في بلاد المشرق، وتأسيسه لطريقة صوفية، وهي الطريقة الميمونية، للقيام بالمهمة نفسِها التي اضطلع بها شيح شيوخه أبو الحسن الشاذلي.

* * *

وإذا كان علم الكلام في هذه الفترة، صار؛ عند المشارقة؛ بدعة في الدين، فقد كان عند فقهاء المغرب صنيعَ المحققين، كما هو مؤدَّى قول الفقيه المالكي ابن خجو (ت. 956هـ / 1549 م): «لا يخفى على كل ذي بصيرة محقق، أن علم الكلام، المفرع في الجوهر والعرض، لم يكن في وقت النبي صلى اللّه عليه وسلم، وإنما هو علم محدَث، حدث حين كثرت[3] الأقوال في التوحيد، وظهر أهل الزيغ والشُّبَه والابتداع، فأُحْدِث علمُ الكلام دواء للذي أظهر عنده حدثه. وهو علم شريف، فرض من فروض الكفاية عند المحققين، أحدث دواء للشبه»[4].

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 28.

(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 29. وانظر أيضاً «تجليات الفكر المغربي» (ص. 172).

(3) في الأصل: كثر.

(4) ضياء النهار المجلي لغمام الأبصار في نصرة أهل السُّنَّة الفقراء الأخيار المفسر لما خفي من أحوال أهل الأبرار لأبي القاسم محمد بن علي بن خجو الحساني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13960»، الصفحتان 443 ـ 444.

الفصل الخامس

إرجاع علم الكلام إلى أصالته وبداهته

إرجاع علم الكلام إلى أصالته وبداهته

من أبرز العلوم التي انتعشت أيما انتعاش، على يد فقهاء المغرب المالكية، «علم الكلام»، الذي تَلَبَّسَ؛ لدى المشارقة؛ بالمباحث الفلسفية التي ضرَّت به، لكنه؛ عند المغاربة؛ أُعِيدَ إلى أصالته وبداهته، فارتبط ارتباطاً أصيلاً بالتوحيد[1]، لأن «إسناد الشيء لأصله، والقيام فيه بدليله الخاص به، يدفع قول المنكر لحقيقته»[2]، مع إخضاعه؛ في التحليل والتفهيم؛ للكتابة المنطقية الصارمة.

وما ادعاه ابن خلدون من أن علم الكلام، عند المتأخرين، قد التبست مسائله «بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم»[3]، أقرب من الانطباق على «الكلام» في المشرق منه في المغرب، لا سيما أنه مَثَّل لذلك بـ «البيضاوي، في «الطوالع»، ومن جاء بعده من علماء العجم، في جميع تآليفهم»[4].

وهذا يسري أيضاً على تعليق أحد الباحثين على التعصب الكلامي، حيث

---

(1) هذا من حيث العموم، وإلا فقد ظهر من المغاربة من خلطوا الكلام بالفلسفة، كأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، المعروف بـ «الأحدب»، على الرغم من أنه كان يحمل شعار محاربة القول الفلسفي، في كتابه «لباب العقول» (استيعاب اللحظة الرشدية في نقد المكلاتي للفلسفة لأحمد العلمي حمدان، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 257).

(2) قواعد التصوف، ص. 5، قاعدة 5.

(3) مقدمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983، ص. 294. وانظر أيضاً «معالم الفلسفة الإسلامية» (ص. 24).

(4) مقدمة ابن خلدون، ص. 294.

قال: «إن علم الكلام، مسار تنظيري، وليس مؤسسة مذهبية مغلقة»[1]. فهو تعليق لا يخلو من صحة، حيث إن علم الكلام تحول فعلاً إلى «مؤسسة مذهبية مغلقة» في المشرق، خاصة بعد القرن السادس، بيد أنه لا يخلو أيضاً من عدم الدقة، وذلك لأمور:

أولها: أن وصف علم الكلام بأنه «مسار تنظيري»، أورده في سياق المدح، أي أنه اعتبر انحباس علم الكلام في قالبه النظري منقبة، والحال أنه مثلبة، بل ثلمة في المحيط الثقافي الإسلامي، الذي يرتبط تطوره وازدهاره بالجمع بين النظري والواقعي. وما تخلف علم الكلام إلا بعد أن ابتعد عن الواقع، وانخرط في سلك العلم الغير النافع، أي الذي لا يجيب عن الإشكالات المستجدة، ولا يعالج القضايا المستحدثة.

ثانيها: أن علم الكلام في المغرب كان في معزل عن أن يكون مجرد «مسار تنظيري»، لأنه جمع بين النظر وتلبية مقاصد عقيدية وسياسية واجتماعية، لا تخفى على الناظر في تاريخ المغرب.

وبيان ذلك، أن «العقيدة البرهانية» للسلالجي، والعقائد المشهورة لمحمد بن يوسف السنوسي، كانت ذات مقاصد عقدية، أهمها الحفاظ على التواجد السني في الغرب الإسلامي، وعصمته من التيارات العقدية الجارفة التي كانت تجتاحه، خاصة الشيعية والاعتزالية والخوارجية، ومقاصد سياسية، أهمها الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية في الغرب الإسلامي من الانشقاقات والصراعات التي مزقت المشرق، ومقاصد اجتماعية، أهمها الحفاظ على الوحدة الفكرية والعاطفية لدى المغاربة، ولا يخفى أن هذا المقصد مقدمة ضرورية لتحقيق المقصد السياسي المذكور.

ثالثها: أنه لا يجوز تعميم الحكم على علم الكلام بالتعريض بأنه تحول إلى «مؤسسة مذهبية مغلقة»، حيث إن مصداق هذا الحكم يوجد في المشرق، في فترات تاريخية معينة، كما ذكرنا، ولا مصداق له في المغرب. وإن كان له مصداق فيه، ففي فترات معينة، قد تضيق وقد تتسع، بحسب الشروط السياسية والاجتماعية والدينية التي تغذيه.

---

(1) تجديد الكلام في علم الكلام لعبد الصمد تمورو، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 33.

لقد صار الكلام؛ عند المغاربة؛ مرتبطا بالمنطق لا بالفلسفة[1]: «أعلى العلوم الشرعية علم الكلام [...] وهو مفرع عن علم المنطق. إذ حاصل علم الكلام، استدلال خاص بالله تبارك وتعالى، وبرسله عليهم الصلاة والسلام، وعلم المنطق، يبحث عن مطلق الاستدلال. فصار أعم»[2].

ولذا، زاوجت كتب النوازل، لدى فقهاء المغرب، بين «الفقه» و «الكلام»[3]، وكان للمنطق قدم صدق في كتب الفقه. مثال ذلك أن محمد الطالب ابن الحاج السلمي تكلم على فضيلة «علم الفقه»، وذكر أحاديث في ذلك، أهمها حديث: «**من يرد الله به خيراً، يفقهه في الدين**»[4]، ثم علق عليه بأنه «يقتضي، أن كل من أراد الله به الخير، يفقهه في الدين. وينعكس بالنقيض

---

(1) وهذا لا يعني البتة، أن فقهاء المغرب كانوا على عداء مطلق للفلسفة، حيث إن كثيراً من الفقهاء، تكلموا على رموزها على جهة التقدير والاحترام، على خلاف فقهاء المشرق، الذين كادوا يجمعون على اتخاذ موقف سلبي، بل هجومي، من الفلسفة والفلاسفة. فهذا أحد كبار فقهاء المغرب، وهو محمد الطالب بن الحاج السلمي المرداسي الفاسي (ت. 1274 هـ / 1858 م)، يَسِمُ الفارابي بـ «المعلم الأصغر»، علاوة على «المعلم الثاني» (الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 196، 203)، ويُحلّيه بقوله: «الحكيم المشهور، أكبر فلاسفة الإسلام. لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، الذي قيل له: «المعلم الثاني»» (الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 196). بل إن بعض الفقهاء اختيرت لهم ألقاب، من المعجم الفلسفي، للدلالة على تفردهم وتميُّزهم. مثال ذلك، أن الفقيه المذكور، ترجم لأبيه، في كتاب وَسَمَهُ بـ «رياض الورد إلى ما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد» (يوجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «12451»، ضمن مجموع، من الصفحة 1 إلى 200)، وهو يقصد من «الجوهر الفرد» والده العلاّمة الفقيه حمدون بن عبد الرحمٰن بن الحاج السلمي المرداسي الفاسي (ت. 1232 هـ / 1817 م). وحتى من عُرِف عنهم معاداة الفلسفة، فلا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه، فسحنون؛ مثلاً؛ شيخ المالكية في القيروان، عرف بعدائه للتوجه الكلامي لدى الفقهاء، خاصة التوجه الاعتزالي، لكنه؛ مع ذلك؛ كان يخلط مذهب مالك بشيء من الفلسفة والكلام، بدون تمذهب (تجديد الكلام في علم الكلام لعبد الصمد تمورو، ص. 31). ويميز الصوفي المغربي الشهير، بين الجانب المقبول من مفهوم الفلسفة، والجانب المرفوض منه، ويرفض اتهام ابن سينا بالكفر، كما يبادر إلى الدفاع عن ابن رشد الحفيد في دعوى اتهامه بالكفر (التصوف كوعي وممارسة، ص. 67 ـ 78).

(2) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 205.

(3) من ذلك؛ مثلاً؛ «أجوبة في التوحيد والفقه» لمحمد بن أبي القاسم بن محمد السجلماسي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6107».

(4) رواه أحمد، في «المسند»، والبخاري، ومسلم، عن معاوية. وأحمد، في «المسند» أيضاً. والترمذي، عن ابن عباس. وابن ماجه، عن أبي هريرة (الجامع الصغير، ج. 2، ص. 546، الحديث 9103).

الموافق، إلى قولنا: كل من لم يفقه في الدين، فهو لم يرد به الخير، ويستلزم السلب»[1].

* * *

وفي مقابل تحريم الجلال السيوطي لعلمَي «المنطق» و «الكلام»، نجد معاصره الفقيه المالكي المغربي علي بن ميمون الغماري، يذكر، أن «علم المنطق»، و «علم التوحيد»[2]، من العلوم التي كانت تدرس في القرويين. بل يفيدنا أنه كان مولعاً بالنسخ، فنسخ في فنون كثيرة، منها علم المنطق وعلم التوحيد[3].

ومما تجدر الإشارة إليه أنه يفيدنا أن هذه العلوم لم تكن تُتناول بالمطالعة والمذاكرة وحسب، بل كان الاشتغال بها أيضاً «على وجه المباحثة»[4].

ولا ريب أن نسخ العِلْمين المذكورين، يدل على مدى انتشارهما، بين العلماء والطلبة. كما أن التكلم فيهما، على وجه المباحثة، يدل على ازدهار المناظرة بشأنهما. ولا أدل على ذلك، عبارة علي بن ميمون: «وأفوق أبناء جنسي في مجلس العلم وغيره»[5].

ورد محمد الطالب ابن الحاج السلمي على دعوى إفساد المنطق لدين ممارسه، بأن «هذه المظنة غير محققة، وأن هناك مبينة محققة. وهي ما يحصل

---

(1) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 375.

(2) من الكتب التي كانت تدرس؛ آنذاك؛ في فاس، «عقائد الشيخ السنوسي الخمس، والمنطق، وخصوصاً مختصر محمد بن يوسف السنوسي في المنطق» (مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن لأبي حامد محمد العربي الفاسي، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني، منشورات رابطة أبي المحاسن بن الجد (3) ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1424 / 2003، ص. 76). وكان الطالب يبتدئ في عهد السعديين في علم المنطق، بـ «إيساغوجي» لأثير الدين الأبهري، و «الشمسية» في المنطق، وعقائد السنوسي وشروحها (المغرب في عهد الدولة السعدية: دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية، لعبد الكريم كريّم، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص. 307).

(3) رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص. 50.

(4) رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص. 51.

(5) رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص51.

للعالم به من التوسع في دائرة الفكر، ومحاسن الاعتبار، وسهولة وعر الأنظار، وانصقال مرآة العقل، ولا يقابلها شيء من المدركات الخفية إلا أبصرته بتوفيق اللّه تعالى. وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، إنما هو إذا كانت المفاسد محققة عند إرادة جلب المصالح، لا مشكوكاً فيها. وأيضاً، هذه العلة غير مطردة في كل شخص مع أن مظنتها إنما هي التوغل فيه، والخوض فيما وراء القدر المحتاج إليه، الذي لخصه أئمة السُّنة، وتعاطوه وتواصوا بالمحافظة عليه»[1].

بل إن كتب «الكلام» و «المنطق» في العهد السعدي خاصة، كان لها قَدَمُ صِدْقٍ في مكتبات السلاطين، إذ يحدثنا الفشتالي أن مكتبة السلطان أحمد المنصور السعدي كانت تحتوي على كتب كثيرة من هذا القبيل. نذكر منها: «الإرشاد» لإمام الحرمين الجويني، و «المقاصد» وشرحها لسعد الدين التفتازاني، و «المواقف» لعضد الدين الإيجي، وشرحها للسيد الجرجاني، والقطب في علم المنطق على «الشمسية»، ومنطق «الشفا» لأبي علي ابن سينا[2].

ويذكر المقري أنه أُخبر أن السلطان أحمد المنصور السعدي قد أُلف لخزانته أكثر من مائة تأليف، «ومن ذلك، جملة تآليف الإمام فريد زمانه، في علمي المعقول والمنقول، سيدي أحمد المنجور»[3]. ناهيك عن كتب العقائد، كحاشية علي بن سليمان على «كبرى» السنوسي[4].

---

(1) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 202 ـ 203.

(2) مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا لأبي فارس عبد العزيز الفشتالي، تحقيق عبد الكريم كريّم، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1426 / 2005، ص. 268.

(3) روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس لأبي العباس أحمد المقري التلمساني، المطبعة الملكية، الرباط، 1383/ 1964، ص69 ـ 70.

(4) روضة الآس، ص. 70.



الفصل السادس

الرؤية الكلامية عند السنوسي

الرؤية الكلامية عند السنوسي

من أبرز الفقهاء المالكية الذين طبقت شهرتهم الآفاق، وبلغت مصنفاتهم العقدية قاموس المحيط، أبو عبد اللّٰه محمد بن يوسف السنوسي (ت. 895هـ / 1490م)، الذي لم يأل جهداً في الكشف عن التوحيد، وتهذيب مصنفاته، وتقريب مباحثه.

وذلك، من منطلق اعتقاده، أن «علم التوحيد» هو أشرف العلوم، فيتحتم جعله في مقام الأولوية على سائر العلوم، والمبالغة في الاعتناء به. وقد نقل عنه محمد بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الملك، أنه قال: «التوحيد أشرف من الفقه، والتصوف، وجميع العلوم، لأنه لا يصح علم، ولا عمل، بدونه»[1].

وتعتبر عقيدته الصغرى، الموسومة بـ «أم البراهين»، أنفس ما ألف في عقائد التوحيد. فهي؛ على وجازتها وصغر جِرْمها؛ تضمنت الضروري والنظري في قضية الحكم العقلي الذي يدور عليه اعتقاد المسلم، وانطوت على براهين الاعتقاد الصحيح. وعالجت كل القضايا العقدية، وأقسام المعلوم، والذات الإلهية، وصفات اللّٰه سبحانه، وأفعاله، والرسالة، والنبوة، وحاجة البشر إليهما، والمعجزة، وقضايا الغيب، إلخ. وذلك، بعبارة منطقية مركزة تغني عن التفريع وما فيه من فضول، وعن التفصيل وما به من ذيول، وتستنكف عن إيراد المسائل المملة قليلة النيل، والمجادلات العقيمة طويلة الذيل، التي ابتليت بها كتب التوحيد وعلم الكلام في المشرق.

هذا، وإن «العقيدة الصغرى» تؤكد أن ثقافة التلخيص، التي لم تبرز عند

(1) رسالة في العقائد لمحمد بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الملك، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12369»، الورقة 29 أ. وانظر أيضاً المصدر نفسه، الورقة 28 أ.

المسلمين إلا في فترة متأخرة[1]، كانت حاضرة لدى فقهاء المغرب[2].

لقد نجح السنوسي في أن يلخص زُبُر العقائد ومصنفات علم الكلام؛ وجيزة كانت أم بسيطة؛ ليقدم للمسلم زُبْدتها، مما حدا بأبي عمران موسى بن العقدة الأغصاوي (ت. 911هـ / 1505 م)، أن يردد كلما ذكر علم الكلام ـ فيما نقله عنه ابن عسكر الشفشاوني (ت. 986هـ / 1578م) ـ: «ما رأيت من غربل هذا العلم، مثل هذا الرجل»، يعني السنوسي»[3].

ومن هنا، لم يكن من المبالغة في شيء أن يصفها مؤلفها بأنها «كثيرة العلم، محتوية على جميع عقائد التوحيد»، ويذكر أنه لا يعدل عنها، «بعد الاطلاع عليها، إلا من هو من المحرومين»، وينعتها بأنها منقطعة النظير وأنها «تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين»[4].

فلا غرو؛ إذًا؛ أن يُقْبِل عليها المغاربة، حفظاً، وفهماً، ودرساً، ونسخاً، وأن يُحَلُّوها بما تستحق من الثناء، حيث اعتبرها تلميذه الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني (كان حيًا سنة 897هـ / 1492م) «من أَجَلِّ العقائد، ولا تعادلها عقيدة من عقائد من تقدم، ولا من تأخر»[5].

وصنفها ابن عسكر الشفشاوني ضمن أفضل ما ألف في الإسلام[6]، ونقل عن عبد اللّه الورياجلي (من مشايخ ق. 10هـ/ 16م) قوله: «واللّه ما خرج هذا الكلام إلا من صدر منور»، ونذر[7] على نفسه ألاّ تفارقه، وجعلها في جيبه،

---

(1) لم يعرف المسلمون ثقافة التلخيص، وإنما اشتغلوا بالاختصار، حيث كانوا يختصرون الكتاب، بحذف أسانيده، أو فقرات منه، أو أفكار مخالفة لمذهبهم أو عقيدتهم.

(2) لا ريب أن أول من اشتغل بالتلخيص، هو الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، حيث عكف على تلخيص كتب فلاسفة اليونان. بيد أنني نسبت للسنوسي سبقه في التلخيص، من حيث اشتغاله بتلخيص النصوص الإسلامية، لا اليونانية، وبعلم الكلام، لا الفلسفة.

(3) دوحة الناشر، ص. 121 ـ 122.

(4) خطبة السنوسي في شرحه على «أم البراهين»، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5 د»، الورقة 155 ب.

(5) المواهب القدوسية في المناقب السنوسية للملالي، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «66 د»، ص. 261.

(6) دوحة الناشر، ص. 121.

(7) أي: الورياجلي.

على جلالة قدره وعظيم إنصافه، وكان ذلك مما حمل الناس على حفظها وقراءتها[1].

وحلاها أحمد عرفة الشاذلي المالكي بقوله: «العقيدة المسماة بـ «أم البراهين» الفائقة؛ مع صغر حجمها؛ كبار الدواوين. عرف ذلك لها من أشرق قلبه بأنوار اليقين، وشهد به من وقف عليها من العلماء العاملين»[2].

ونعتها محمد الطالب ابن الحاج السلمي بأنها من أنفس المؤلفات الكلامية التي يُتَعَرَّض فيها «لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي، من غير تعرض لمذاهب المبطلين»[3].

وقال فيها عبد السلام بن ناصر:

ومن يرد تقوية العقائد بحجج كدرر القلائد
فليتعاط كتب السنوسي إن لها الشرف في النفوسِ[4]
لا سيما صغراه فهي جامعة أدلة[5] لكل لبس دافعة
جزاه ربنا جزاء حسنا ولسلوك نهجه وفقنا[6]

ومما وجدته في تقريظها ـ علاوة على العقائد السنوسية الأخرى ـ، رائية للإمام التازي، هذا نصها:

تواليف شيخٍ للشريف ابن يوسف أجل تواليف الإمام وأشهرُ
له في نحور المسلمين قلادة تباعد عنه شكر كل ويُقْصَرُ
فحسبُك في الصغرى عقيدةُ سنةٍ ببرهانه القطعي أضحتْ تبخْتَرُ
وأجهز في الكبرى على أهل بدعة بسيف صقيل من دم يتقطَّرُ
ومهَّد في الوسطى علوماً وأوسَطتْ بأنوارها تجلو الظلام وتُزْهِرُ

(1) دوحة الناشر، ص. 33، 122.
(2) إعانة الماجدين في تصحيح الدين بأم البراهين، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «7508»، الورقة 16 ب.
(3) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 221.
(4) في الأصل: النفوسي.
(5) في الأصل: أذلة.
(6) قصيدة في علم التوحيد لعبد السلام بن ناصر، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12095»، الورقة 130 أ

وأمـا الـتـي تـدعـى مـقـدمـة فـلا تدعْ سعيها واتل التي هي أصغرُ[1]

* * *

ومن أبرز مظاهر التجديد الكلامي، عند السنوسي:

1 ـ تقريب علم الكلام، بجعله مشرباً للعام والخاص.

2 ـ ربط علم المنطق بمقاصد الشريعة، بل جعله نافعاً بقدر خدمته لهذه المقاصد، وعلى رأسها المقاصد الأخروية. وما كان من المباحث غير خادم لها، فهو موقعٌ للعقل في الحيرة ومشتتٌ للنظر، وبعبارته في خطبة شرحه على مختصره المنطقي: «فهذا تقييد قصدت به شرح مختصر في علم المنطق، بطريق الإيجاز، والعدول عن الإكثار، والاقتصار على المهم، دون الزيادة التي تعطل عن المصارعة إلى المقاصد الشريفة الأخروية، وتحير العقل، وتشتت الأنظار»[2].

3 ـ تقريب علم المنطق ليصير في متناول الكل، بعد أن كان حكراً على الخواص من العلماء، وجعل شرحه على مختصره في علم المنطق يهدف إلى تحقيق هذا الغرض. فقد ذيل خطبة الشرح بقوله: «والله أسال، أن ينفع به، وبأصله[3]، الغبي والذكي، والضعيف والقوي»[4]. وهذا راجع إلى ما يلي:

4 ـ التحقيق في نسبة علم المنطق بإرجاعه إلى أصله الطبيعي، عوض ربط نشأته بالفكر الأرسطي، وتأكيد بداهته لدى كل العقول، على تفاوتها، عوض الذهاب إلى أنه صناعة عقلية مجردة، مضنونة على غير أهلها. مما يجعل صاحب العقل الراجح يستغني عن تعلم قواعده. وبعبارته: «بل الغنى عن تعلم علم المنطق أكثر من الغنى عن تعلم النحو، لأن علوم المنطق عقلية

---

(1) وجدت هذا التقريظ مكتوباً بعد ختم شرح محمد بن يوسف السنوسي على كتابه «عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13218»، الورقة 93 ب.

(2) شرح مختصر السنوسي في علم المنطق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13542»، الورقة 7 ب.

(3) أي: الأصل المشروح، وهو مختصره في علم المنطق.

(4) شرح مختصر السنوسي في علم المنطق، الورقة 7 ب.

محضة، فكثير منها مركوز في قلب كل عاقل، وإن لم يعبر عنها باصطلاحات المنطق»[1].

5 ـ ربط المنطق بالتجربة الروحية، كما تلوح بذلك عبارته: «فكثير منها مركوز في قلب كل عاقل»، مما فيه دلالة على التداخل والتمازج بين ما هو عقلي وما هو قلبي.

هذا، وإن المظهرين الثالث والرابع، يذكرنا بالتجربة الحزمية. إذ لم يأل ابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ / 1064 م) في تقريب علم المنطق، بلغة طبيعية، لينزله من برجه العاجي، الذي كان حكراً على الفلاسفة. وألف في ذلك كتباً، منها «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية».

(1) شرح مختصر السنوسي في علم المنطق، الورقة 9 ب.



الفصل السابع

الرؤية الكلامية عند الهبطي الكبير

الرؤية الكلامية
عند الهبطي الكبير

ومن أبرز الفقهاء المالكية الذين لهم نصيب وافر في التأليف في الفقه المالكي، والقدح المعلى في التصوف وطريق المجاهدة، وأبدعوا أيما إبداع في علم الكلام، أبو محمد عبد اللّه بن محمد الهبطي، المعروف بالهبطي الكبير[1] (ت. 963هـ / 1556م)، الذي نعته مترجموه بنعوت كثيرة، تدل على جلالة قدره، ورفعة مزيّته. لكن، يهمنا منها ثلاثة نعوت:

أولها: أنه وُصِف بالصوفي، الذي له معرفة بالأصلين، والبيان، والمنطق، والجدل، والرياضيات[2]، وبالإمام العارف باللّه وبأحكامه[3]، وبـ «الشيخ العارف الرباني»[4]، وبأنه «كان من أهل العلم والعرفان، ورفعة القدر الواضحة البرهان»[5].

(1) يذكر محمد حجي أن الهبطي الكبير هو ابنه محمد بن عبد اللّه، المتوفى بعد سنة 995 هـ/ 1587م (الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (2) ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1398 / 1978، ج. 2، ص. 468)، وهو أخو الهبطي الصغير الآتي الذكر. بيد أن محمد المنوني، يعتبر الهبطي الكبير هو عبد اللّه بن محمد الهبطي (المصادر العربية لتاريخ المغرب: من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث، لمحمد المنوني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1404 / 1983، ج. 1، ص. 129، 270). والذي ملنا إليه، هو مذهب المنوني، لأنه أكثر ضبطاً، وأكثر دراية بأعلام المغرب الأقصى وألقابهم، دون أن يكون في ذلك قدح أو نيل من عبقرية العلامة محمد حجي.

(2) درة الحجال في أسماء الرجال لأبي العباس أحمد بن محمد بن القاضي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ضمن سلسلة «من تراثنا الإسلامي: 10»، المكتبة العتيقة، تونس ـ دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1391/ 1971، ج. 3، ص. 60.

(3) دوحة الناشر، ص. 7.

(4) أجوبة في علم الكلام لابن عرضون، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1698»، الورقة 16 أ.

(5) بلوغ الآمال في ذكر مناقب السادات سبعة رجال لأبي الفتح بوستة المدعو بسيدي أمان، =

ثانيها: أنه لقب بـ «غزالي زمانه»[1]، وبـ «الحجة الدامغة الراسخة»[2]، التي تحيلنا إلى لقب الغزالي: «حجة الإسلام».

ثالثها: ذكر كثير من الأعلام، أنه لا يبعد، أن يكون ممن قال فيهم رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وسلم[3]: «إن اللّه تبارك وتعالى يبعث لهذه الأمة، عند رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها»[4]. ولا يخفى أن أبا حامد الغزالي نُعِتَ أيضاً بمجدد القرن الخامس[5].

تؤكد هذه النعوت مدى تغلغل شخصية الإمام الغزالي في المشاريع العلمية والإصلاحية، عند فقهاء المغرب.

لقد تمثل الهبطي الكبير هذه الشخصية العظيمة، لكنه تَمَثُّلٌ يستنكف عن التقليد، حيث كان يستأنف مشاريعه التي انطفأ أوارها في المشرق، مع ملء الثغرات الكامنة فيها، كما صنع أحمد زروق.

ومن التجليات الغزالية في المصنفات الهبطية، التوسل بعلم المنطق في عرض المباحث العقدية والكلامية، والالتزام بالصرامة المنطقية في تنظيم الأفكار، وتنضيد التصورات. لكنه زاد عليه بالجمع بين علم الكلام وعلم التصوف، بحيث إن رسائله الكلامية تتقاطع تقاطعاً بَيِّناً مع أفكاره الصوفية. ومما قاله في ذلك: «الحمد لله الذي جعل كلمة «لا إله إلا اللّه، محمد رسول اللّه» خزانته لجميع العلوم الظاهرة والباطنة، وباطنة الباطنة»[6]. وجعل تلقين

= المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1995، ص. 205.

(1) دوحة الناشر، ص. 8.

(2) دوحة الناشر، ص. 7.

(3) أخرجه أبو داود، في «الملاحم» من «سننه»، بسند فيه إعضال، والطبراني في «الأوسط»، بسند صحيح كل رجاله ثقات، والحاكم في «المستدرك» وصححه. وهو حديث معتمد لدى أئمة الحديث (المقاصد الحسنة، ص. 149 ـ 150، الحديث 238). وقد رمز إليه السيوطي بالصحة (الجامع الصغير، ج. 1، ص. 115).

(4) دوحة الناشر، ص. 8.

(5) واسطة العقد النضيد في شرح حديث التجديد لمحمد بن علي بن أحمد دنية الأندلسي الرباطي، المطبعة الأهلية، الرباط، ط. 1، 1347، ص. 8.

(6) رسالة في الهيللة، ضمن «رسائل التوحيد والهيللة» للهبطي الكبير، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1423/2002، ص. 26.

مضامين كلمة التوحيد يتخذ مساراً تعليمياً، يتداخل فيه النضج العقلي أو ضعفه، بزيادة الإيمان أو نقصانه. فيربط بين مستويات التحصيل العقلي؛ عن طريق الدليل والبرهان؛ بمستويات الفعل القلبي، في حركته الإيمانية. يقول في بيان ذلك: «ومما يلقن به العامة، في معنى: «لا إله إلا اللّه، محمد رسول اللّه»: «لا معبود في الوجود بالحق إلا اللّه الخالق لجميع الخلق، وكل معبود غير اللّه إنما هو معبود بالباطل، وعابد ذلك الغير فهو كافر باللّه وبجلاله، جاهل مخلد في نار جهنم في الأغلال والسلاسل، إلا إذا رجع عن ذلك إلى عبادة الواحد الحق، المنزه عمّا يعتقده الجاهل الذاهل الغافل. ومن رآه منهم أن عقله أكبر، زاده من هذا أكثر، كأن يقول له: «لا معبود في الوجود بالحق، إلا اللّه الخالق لجميع الخلق، الواحد الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الصاحبة والوالد والولد، المقدس عن الشركاء والنظراء والأمثال والأنداد». ثم إذا رأى منهم، مَنْ عقله أوسع، زاده من هذا ما هو أنفع، كمثل أن يقول له، زيادة مع ما تقدم: «لا معبود في الوجود بالحق، إلا اللّه الخالق لجميع الخلق، الواجب الوجود، الموصوف بالقدم والبقاء والمخالفة للخلق، وبالغنى، والوحدانية، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وكونه عالماً، وقادراً، ومريداً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً...»[1].

ولا يزال الملقن يرتقي في مدارج الدليل والبرهان إلى أن يصل إلى مستوى الكشف[2]، فيكون التلقين بحسبه: «وأما من رزقه اللّه قوة درّاكة للعلوم الغيبية، المتجلية من قدس الذات المنزهة إلى الأسرار المطهرة المنورة، فمثل هذا يستحق أن يشار له إلى بعض أسرار معاني «لا إله إلا اللّه»، نحو أن يترقى كل ما سوى المعبود بالحق، حتى لا يلتفت بقلبه، ولا بنفسه وروحه وسره إلى سواه، بل لا يرى في الوجود إلا إياه، ويستعد إلى ما يَرِدُ عليه من معانيها كلما ذكرها. فإن من رفع عن سره الحجاب، يرى لها من فهم معانيها عند ذكرها، ما لم يكن رآه قبل من الإطناب.

(1) رسالة في الهيللة، ص. 27 ـ 28.

(2) يلاحظ هذا أيضاً في آخر «أم البراهين» للسنوسي (أم البراهين، منشورة مع «شرح أم البراهين» للملالي، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424/ 2003، ص31)، وفي آخر شرح الملالي عليها (شرح أم البراهين للملالي، ص. 91 ـ 92).

هكذا، كلما كررها، يرى لها من الأسرار ما لا يحصى بِعَدٍّ، ولا حساب»[1].

وأعتقد أن القيام بالدور الذي كان يقوم به الغزالي، كان ضرورياً في الزمان والمكان اللذين تقلب فيهما الهبطي الكبير، بسبب الظروف والملابسات المتشابهة بين الرجلين.

من أهمها، أن الغزالي بذل قصارى جهده في الرد على الباطنية التي استطار شرها في عصره، وصارت أركان الدين مهددة بأن تهدم، لظهور اتجاه باطني، يقرر أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر للعوام، والباطن للخواص.

وظهرت؛ تبعاً لذلك؛ تيارات باطنية خطيرة، تستهدف إسقاط الشريعة. مما حدا بالغزالي إلى توظيف موهبته الحجاجية للرد على هذه الافتراءات، بأدلة نقلية وبمقدمات برهانية، لا يماري فيها الخصم، كما هو صنيعه في «القسطاس المستقيم»، و «الرد على فضائح الباطنية».

وقد أعاد التاريخ نفسه في عهد الهبطي الكبير، حيث ظهرت فرق صوفية، تدعي إسقاط التكاليف الشرعية على الشيوخ، الذين وصلوا إلى مقام «اليقين»!، كما سنشير إليه بعد حين.

لقد حتمت مسؤولية الحفاظ على الشريعة على الرجل أن يكون في مستوى التحدي الذي يواجهه. فكان لزاماً عليه أن يبحث عن سلف له، يقتدي به ويستفيد من تجربته الحجاجية، ووسائل الرد على المنحرفين، مع مراعاة خصوصية الزمان والمكان، لدى الهبطي الكبير.

ويذكر أحد الباحثين، أن توظيف الغزالي لعلم المنطق، كمنهج وحيد في تحصيل العلم، لم يكن لذات المنطق، ولكن لدحض نظرية التعليم العرفانية الإسماعيلية الباطنية، ولتقوية المذهب الأشعري، الذي قامت الدولة السلجوقية على أسسه الفكرية والعقائدية. ويذكر مبرراً ثالثاً، وهو الدعوة إلى التصوف[2].

ولا جرم أن المبرِّرَين الأول والثاني لا غبار عليهما، بل إنهما يؤكدان عمق التأثير الغزالي في متصوفة المغرب وفقهائهم، بيد أن المبرر الثالث، يبقى مُبْهَماً، بل لا وجه له، حيث إنه وظف علم المنطق في كل العلوم التي ألف

(1) رسالة في الهيللة، ص. 31 ـ 32.

(2) الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح، ص. 49.

فيها، خاصة كتب المناظرات الكلامية والفلسفية، وكتب الأصلين[1]. أما كتبه الصوفية، فإن حظها من علم المنطق كان منعدماً، أو كاد.

وإن كانت مِنْ كتب وُظِّف فيها المنطقُ في الدعوة إلى التصوف، فهي كتب التصوف المغربي، وبها امتاز تصوفهم عن تصوف الغزالي، وبها أيضاً تأكد أن اتباعهم للغزالي، كان اتباع انفتاح، لا اتباع ابتلاع. فقد استفادوا من تجربته، لكن طَوَّرُوها، وجدّدوها، لتكون في مستوى تحديات المرحلة، مراعين في ذلك خصوصيات الزمان والمكان.

* * *

هذا، وإن انتقاد المتصوفة المبتدعة في «الألفية السنية في تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية»[2]، تعطي للمنطق دلالة اجتماعية، عند الهبطي الكبير. فقد ذكر فيها أن بعضهم أباحوا المحرمات وأسقطوا التكاليف، بدعوى الوصول إلى اليقين، كما سنرى بشيء من التفصيل، بعد حين.

وهذا يؤكد أن تجديد علم الكلام، عند الهبطي الكبير، وثيق الصلة بما يحدث في المجتمع من وقائع ونوازل. وهذا يظهر مدى تداخل الوظيفة الفقهية بالوظيفة الكلامية عند فقهاء المغرب.

وهذا المنحى مستفيض في المباحث العقدية، عند هؤلاء الفقهاء: فقد وظفوا المنطق في علم الكلام، ليس من أجل الإغراق في المباحث العقدية النظرية والتي لا نصيب لها من العمل، ولكن من أجل التحقق بأسماء اللّه، وصفاته، وأفعاله، والتوسل بها في مقام العمل.

من ذلك، توسُّل محمد بن علي الولالي بالتعريف بالضد، وهو من مباحث «القول الشارح» في فن المنطق، من أجل العدول عن الصفات الإلهية، من الإغراق في التجريد العقلي، إلى المقصد الشريف الأخروي، وهو التخلق بها، يقول: «الحمد لله الذي جعل حدوثي دليلاً[3] على وجوده، وجهلي على

---

(1) أعني: أصول الدين، وأصول الفقه.

(2) مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2808»، عدد الصفحات 56 صفحة.

(3) في الأصل: دليل.

علمه، وعجزي على قدرته، وضعفي على قوته، وذلي على عزه، واحتقاري على عظمته، وافتقاري على غناه، وكراهتي على إرادته، وتشبيهي على تنزيهه، وتثنيتي على وحدته، ونقصاني على كماله. وغط اللّهم وصفي بوصفك، ونعتي بنعتك، وخلقي بأخلاقك، فإنك طلبت منا التخلق بأخلاقك، بشهيد تام، وبَيّنة أهل السماوات أجمعين، ومن أهل الأرض المؤمنين والمؤمنات، فبينة أهل السماوات، ومن أهل الأرض بعضٌ، والكل سنذكر إن شاء اللّه، وهو حديث النبي صلى اللّه عليه وسلم، حين قال: «**تخلقوا بأخلاق اللّه**». وهذا دليل قاطع وبرهان عظيم نافع، لمن أراد أن يتوشح به. وبه صح عندنا الدليل على أن اللّه طلب منا التخلق بأخلاقه. ومن وجوه هذا الحديث العظيم الكريم، وهو القريب من وجوهه، أي: التبري من الحول والقوة والتدبير والاختيار، ومخالفة النفس الأمّارة بتدبيرها واختيارها. فالميل إليها بُعْد من اللّه وطرد من رحمته، لأنها تأخذ عن الشيطان لعنه اللّه، والشيطان يأخذ من هواه الظلماني، وهواه مسلط عليه بلاء من اللّه، لا دواء له، بما سبق له في علم اللّه والكلام بمراد اللّه تعالى»[1].

ومن مظاهر تجديد علم الكلام، عند الهبطي الكبير، أنه لم يأل جهداً في تنقية العقيدة الإسلامية من البدع والخرافات والشعوذة، بل نلفيه في «الألفية السنية»، يضع أساس منهج للوقوف على سنن التقدم، والتخلف، والشهود الحضاري، والتقهقر الحضاري، إلخ.

---

(1) السيف القاطع والحصن المانع بمدح الرسول الشافع لمحمد بن علي الولالي الفلالي الفاسي الوزيري، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14021»، الورقة 27 ب.



الفصل الثامن

الرؤية الكلامية عند الهبطي الصغير

الرؤية الكلامية عند الهبطي الصغير

وفي طليعة المجددين في علم الكلام، بعد الهبطي الكبير، ابنه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهبطي، المعروف بالهبطي الصغير (ت. 1001هـ / 1593م).

فهو الفقيه المالكي، الذي كانت له الرئاسة العلمية والصوفية، والذي تولى خطة القضاء، وتبوأ مقام الفتوى، حيث استفتاه الناس من كل جهات الشمال المغربي[1]، «وقصده الأجناس من النواحي»[2].

وهو أيضاً المتكلم البارع، الذي لا يشق له غبار، ولا تجهل له آثار.

ومن أهم مؤلفاته في علم الكلام:

- «كشف الغطا عما وقع في حقيقة الإله من الخطا»[3].

- وكتاب «كنز السعادة في بيان ما يحتاج إليه من نطق بكلمة الشهادة»[4]، الذي أظهر فيه ملكته الكلامية، وخطته الدينية الإصلاحية[5]. أجاب فيه عن سؤال ورد عليه من مراكش[6]، من أحد الفضلاء الصالحين. وكان جواباً كلامياً

---

(1) الحركة الفكرية بالمغرب، ج. 2، ص. 468.

(2) صفوة من انتشر في أخبار صلحاء القرن الحادي عشر لمحمد الصغير اليفراني، طبعة حجرية بفاس، 1317، ص. 86.

(3) مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4295 د»، عدد أوراقه: 109 ق. وهو كتاب فريد ونادر، لمضمونه العميق، وتحليله الدقيق، ولكونه مكتوباً بخط الهبطي الصغير نفسه.

(4) منشور ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة» للهبطي الصغير، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1423/ 2002، ص. 5 ـ 63.

(5) الحركة الفكرية بالمغرب، ج. 2، ص. 467.

(6) صفوة من انتشر، ص. 86.

ومنطقياً، ينم عن قدرة بارعة في التوسل بالحد والبرهان، للكشف عن دقائق علم الكلام والتوحيد.

ومن مظاهر التجديد الكلامي عند الهبطي الصغير، أنه؛ علاوة على الجمع بين الكلام والتصوف الذي استفاده من أبيه؛ يربط الإدراك العقلي بالفعل القلبي.

فقد قال في تعريف «حلاوة الإيمان»: «أما الحلاوة هنا، فهي اللذاذة العقلية، الحاصلة عن الإدراك العقلي، وهي حلاوة الإيمان»[1]، أي أن تمازج اللذاذة العقلية والحلاوة الإيمانية رهينان بالإدراك العقلي. وبكلمة أخرى: الإدراك العقلي، إذا صارت له حلاوة، فهو الإيمان. والمنافق كان منافقاً، لأنه حرم من هذه الحلاوة، فلم يتحقق لديه التواصل بين الإدراك العقلي والفعل القلبي: «لأن المنافق كَفَرَ بالباطن، لأن الحلاوةَ الإيمانُ، وهي مستلذة عقلاً، وهي من أفعال القلوب»[2].

ولذا، لم يكن من المبالغة في شيء أن يحلِّيه محمد العربي المشرفي بما فيه دلالة على تميُّزه وانفراده، بالجمع بين «الإدراك العقلي»، و «الفعل القلبي». فقد قال فيه: «كان إمام السُّنّة في عصره، وطوداً من أطواد المعرفة في قطره. جرت به في القلوب نواسم العرفان، وأحيا بتعليم علم الدين مراسم الإيمان»[3]، حيث تحمل عبارة «جرت به في القلوب نواسم العرفان» إلى «الفعل القلبي»، وتحيل عبارة: «أحيا بتعليم علم الدين مراسم الإيمان» إلى «الإدراك العقلي».

كما أنه توسل بعلم المنطق في رسائله وكتبه الكلامية والعقدية، أيَّما توسُّل.

مثال ذلك، رسالته الموسومة بـ: «جواب عن معنى الكلي والكل والكلية

---

(1) كنز السعادة، ص. 43.

(2) كنز السعادة، ص. 43.

(3) كتاب نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تذهب عن متكاسل الوسن في مناقب أبي علي سيدي حسن لمحمد العربي المشرفي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5616»، الورقة 284 أ.

والجزئي والجزء والجزئية وما يتعلق بمعنى الكلمة الشريفة منها»[1]، وتقييده الموسوم بـ: «تقييد في معنى كلمة التوحيد وتحقيق نفيها وإثباتها بطريق الحد والبرهان»[2].

ولتوضيح ذلك، نمثل بما قاله في منهجيته المنطقية في مصنفاته الكلامية: «اعلم؛ أيها الأخ الصالح؛ كشف اللّٰه لك عن حقائق التوحيد، وفهمك أسرار القرآن المجيد، أن كلمة «لا إله إلا اللّٰه»، يجب عليك علم معناها، المطابق لمراد اللّٰه تعالى بها، وطريق تحصيله بالتصور، والحد، والتصديق، والبرهان، لتخرج عن حرفة التقليد، في معناها المختلَف في صاحبه بالكفر والإيمان»[3].

ثم يطفق في التحليل المنطقي لكلمة التوحيد على مستوى التصور، ثم التصديق، مع ملاحظة غَنَاء هذه الرسالة؛ على وجازتها؛ بالمعجم المنطقي.

ثم يختم الرسالة بما يؤكد فيه نظرية الجمع بين علم الكلام والتصوف، وبكلمة أخرى: الربط بين الإدراك العقلي والفعل القلبي: «فتحقق، نوّر اللّٰه قلبك بنور الإيمان، ورقاك عن علم البرهان إلى مقام الكشف والعيان»[4].

وقد سبقت الإشارة إلى أن صوفية المغرب، اعتبروا المنطق من العلوم الموهوبة التي لا يؤتاها على كمالها، إلا من أحب اللّٰه تعالى من أوليائه. فلا غرو؛ إذًا؛ أن نرى الهبطي الصغير، وهو الذي وصفه مترجِموه بما يفيد أنه كان من أهل الولاية الخاصة، يتوسل بالمنطق في الكشف عن دقائق الأسرار الغيبية والعرفانية.

من ذلك، أنه، لدى اختصاره لكتابه: «كشف الأستار الغيبية عن وجه القصيدة الشعيبية»[5]، يقرب إلى الأذهان بعض معانيها الدقيقة، بسبيل الشكل

(1) منشورة ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، ص. 65 ـ 91.
(2) منشور ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، ص. 93 ـ 100.
(3) تقييد في معنى كلمة التوحيد وتحقيق نفيها وإثباتها بطريق الحد والبرهان، ص. 98.
(4) تقييد في معنى كلمة التوحيد وتحقيق نفيها وإثباتها بطريق الحد والبرهان، ص. 100.
(5) اختصر الهبطي الصغير، في هذا الكتاب، شرحه الموسوم بـ «كشف الأستار الغيبية عن وجه القصيدة الشعيبية»، المحتوي على نحو عشرة كراريس. وهو شرح على القصيدة النونية الخمرية لأبي مدين شعيب بن الحسن الأنصاري الأندلسي المتوفى عام 594هـ / 1198م. وقد فرغ من تأليفها في6 ربيع الثاني عام 1001هـ.

الأول من القياس الاقتراني، كقوله: «و «مَن» في قوله: «مَن شاهَد» للعموم، بمعنى «كل مشاهد»، وهو في قوة قولنا:

«كل مشاهد لا يستطيع الصبر.

وكل من لا يستطيع الصبر لا يُكره عليه.

ينتج: كل مشاهد لا يكره على الصبر. وهو المطلوب»(1).

ثم يردفها مباشرة بالكلام على «المحبة». ومما قال فيها: «فإن المحبة؛ كما قيل؛ هي قطب هذا الشأن، الذي هو السلوك إلى اللّه تعالى»(2)، ناهيك عن الكلام المستفيض عليها، قبل تتويجها بالقياس البرهاني.

وعليه، فليس من العبث أن يقحم المنطق في غمرة الكلام على «المحبة».

وليس من العبث أيضاً أن يلين المنطق عن صرامته، ليقبل مقاماً صوفياً مرناً ضمن مصاديقه.

وليس من العبث أيضاً أن يوظَّف المنطق، لدى فقهاء المغرب في تحليل نصوص غارقة في العرفان من قبيل «رائية الجنيد»(3)، حيث توسل به الخروبي؛ مثلاً؛ في الكشف عن بعض حقائقها بالمنطق، كما توسل به في منهجيته في شرحها، حيث قال، قبل الشروع في شرحها: «ولا بد، قبل التكلم على معاني الأبيات من مقدمة، ينبني عليها الكلام، ويتقعَّد عليها المقول»(4).

وهذه العبارة لا تزيد عن كونها إعادة صياغة لما يقرره المنطقيون، من لزوم الكلام على التصور قبل التصديق، أعني: الكلام على التعريفات قبل القضايا. ناهيك عن استعماله لمصطلح «المقدمة»، الذي يحيلنا إلى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى في القياس البرهاني.

---

(1) اختصار «كشف الأستار الغيبية عن وجه القصيدة الشعيبية»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14476»، الورقتان 174 ب ـ 175 أ.

(2) اختصار كشف الأستار الغيبية، الورقة 175.

(3) سيأتي نقلها والكلام عليها.

(4) شرح رائية الجنيد للخروبي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم « 14056»، الصفحة 584.

لقد كان المقصد الأساس لفقهاء المغرب، من الجمع بين الكلام والتصوف، أن تثري التجربةُ الروحيةُ والممارسةُ الأخلاقيةُ المعرفةَ الكلاميةَ، وأن تُمِدَّاها بعناصر الجمال، من خلال إنزال المضامين الكلامية من برجها الفلسفي النظري، لتأخذ دورها الريادي في إصلاح المجتمع وتخليقه.

فرسالة الهبطي الصغير، الموسومة بـ «جواب عن معنى الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية وما يتعلق بمعنى الكلمة الشريفة منها»، تعتبر من أعقد رسائله الكلامية، بحيث لا يمكن فهمها، إلا لمن كان له إلمام بمباحث علم المنطق. لكنه؛ مع ذلك؛ يبرز دورها في التخليق، من خلال ما تضمنته من نصائح عرفانية، كالدعوة إلى عدم إهمال اتباع سُنَّة الرسول الأكرم صلى اللَّه عليه وآله وسلم في قيام الليل، ومداومة الذكر بكلمة التوحيد، وقراءة القرآن، واتباع الفروض العينية والكفائية، ظاهراً وباطناً، وعدم إهمال تعليم أمور التوحيد للأهل ومن تعلق بهم، ووجوب تعليمهم ما فرض اللَّه عليهم من معرفته، وأحكام عبادته، وكيفياتها[1].

وصفوة القول: إن تجديد علم الكلام، عند الهبطيين الكبير والصغير، كان يقضي بأن تكون العقيدة هي الموجِّه للشريعة، والمتحكِّم في حركة المجتمع، وأن تأخذ الشريعة مظهراً جمالياً، بحيث تصير مثالات لعالم الملكوت. مما يفضي إلى تحقيق نظرة كونية للإنسان، الذي يتحرك بجوارحه في عالم الملك، ويحلق قلبه في عالم الملكوت، ويستحضر من خلال ذلك، أسماء الذات والصفات، من أجل التحقق بها، وعلى رأسها صفة «الجميل»، أعني: التخلق بها، بناء على حديث: «تخلقوا بأخلاق اللَّه»، وحديث: «إن اللَّه تعالى جميل، يحب الجمال»[2].

---

(1) جواب عن معنى الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية وما يتعلق بمعنى الكلمة الشريفة منها، ص. 86 ـ 91.

(2) رواه مسلم، والترمذي، عن ابن مسعود، والطبراني في «الكبير»، عن أبي أمامة، والحاكم في «المستدرك»، عن ابن عمر، وابن عساكر، عن جابر وابن عمر. ورمز إليه السيوطي بالصحة (الجامع الصغير، ج. 1، ص. 107، الحديث 1720. وانظر أيضاً «فيض القدير شرح الجامع الصغير» لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ط. 1، 1356 / 1938، ج. 2، ص. 324 ـ 325).

ولذا، التبس مفهوم الكلام بمفهوم التصوف عند المغاربة في أحايين كثيرة، بل ذابا وامتزجا في مصطلح واحد، يدل عليهما معاً، وهو مصطلح «التوحيد».

ومن ذلك، كتاب ابن ميمون، الموسوم بـ «الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية»[1]، حيث إنه تفسير إشاري لـ «مقدمة ابن آجروم في النحو» المشهورة، بل إنه أول وأقدم تفسير إشاري عليها[2]، بيد أن مؤلفها جعل من مفردات العنوان كلمة «توحيد»، مما فيه إشارة إلى أنه يعتبره من صميم مصنفات التوحيد، بدليل أنه يصرح بذلك في خطبة الكتاب، إذ ذكر أن المقصد من تأليفه، «أن يكون مقدمة في معرفة التوحيد»[3]، ويفسر معرفة اللّه بمعرفة «ما يجب له تعالى، وما يستحيل، وما يجوز، وما يجب لرسول اللّه عليه الصلاة والسلام، وما يستحيل، وما يجوز»[4].

وهذا هو ما يعرف في علم الكلام بـ: «الحكم العقلي»، وهو أول ما تبتدئ به كل مصنفات العقيدة على المذهب الأشعري.

---

(1) ألفها في النصف الآخر، من شهر رجب، عام 915 هـ، أي قبل وفاته بسنتين تقريباً. وقد ذكرها الغازي، وابن عسكر الشفشاوني، والبغدادي (الكواكب السائرة، ج. 1، ص. 276. دوحة الناشر، ص. 29. هدية العارفين، ج. 1، ص. 741). توجد منه نسختان مخطوطتان، محفوظتان في المكتبة الوطنية بالرباط، الأولى مسجلة تحت رقم «1780 د»، ضمن مجموع، من الصفحة 151 إلى 230، والأخرى، مسجلة تحت رقم «95 ق»، ضمن مجموع، من الصفحة 122 إلى 216، وهي مبتورة الأخير. علاوة على نسختين أخريين وُسِمَتا بعنوان «النفح الربانية بشرح معاني الآجرومية»، الأولى مسجلة تحت رقم «505 د»، ضمن مجموع، من الصفحة 2 إلى 74، والثانية تحت رقم «4 ك»، وعدد صفحاتها 90 صفحة. كما يوجد في الخزانة الحسنية بالرباط ثلاث نسخ مخطوطة، الأولى تحت رقم «868»، ضمن مجموع، من الورقة 141 ب إلى 184 ب، والثانية تحت رقم «10126»، في سبعين ورقة، والثالثة تحت رقم «12819»، ضمن مجموع، من الورقة 1 ـ إلى 22 أ، وهي مبتورة الأول.

(2) مما يؤكد أنه شرح صوفي إشاري بامتياز، أن نسختين منه، سبقت الإشارة إلى رقمهما في المكتبة الوطنية بالرباط، ورد العنوان فيهما هكذا: «النفح الربانية بشرح معاني الآجرومية».

(3) الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية لعلي بن ميمون الغماري، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «10126»، الورقة 2 ب.

(4) الرسالة الميمونية، الورقة 3 أ ـ ب.

أما الأحكام الفقهية، فكلها لا تزيد عن كونها فروعاً عن أصل «الشهادة»، بل «كل الكتب المنزلة، إنما نزلت بتفسير معانيها للأمم، بالأمر والنهي، والتشريع، في العادات والعبادات كالوجوب، والمنع، والسُّنة، والكراهة، والإباحة»[1].

ويرتقي التوحيد؛ عنده؛ ليصير ممارسة سلوكية، لا تنفصل عن الممارسة الصوفية: «وكل من لم يعرف التوحيد، ويعلمه، من كل علم، وكل كتاب، وكل باب، وكل فصل، وكل كلمة، وكل حرف، وكل حركة، وكل مشهد، فليس بعارف بعلم التوحيد، ولا ينبغي أن يقال في حقه: عالم»[2].

كما ذاب؛ عندهم؛ مفهوم التصوف بمفهوم الفقه، ومن ذلك، ما قاله أبو مدين الغوث (ت. 594هـ / 1198 م): «أنفع العلوم: العلم بأحكام العبيد، وأرفع العلوم: علم التوحيد»[3].

---

(1) الرسالة الميمونية، الورقة 46 ب.

(2) الرسالة الميمونية، الورقة 5 أ.

(3) أنس الوحيد ونزهة المريد لأبي مدين الغوث، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424/ 2004، ص. 73.



الفصل التاسع

الجمع بين الملة والمنطق

الجمع بين الملة والمنطق

وبذلك نقول: إذا كان المشارقة قد تسربت إلى مباحثهم الكلامية الكثير من العناصر الفلسفية، إضافة إلى حضور البعد المنطقي فيها، فإن فقهاء المغرب قد غربلوا علم الكلام من الدخيل الفلسفي، لانبنائه على الظن، مما يتصادم ويتناقض مع المقصد الأساس لعلم الكلام، وهو تحقيق التوحيد الخالص. والتوحيد لا يخلص، ولا ينجو صاحبه، إلا إذا أُسِّسَ على اليقين.

وبما أن المنطق الصوري في زمنهم، كان العلم الذي يثمر اليقين، إذا كان القياس صحيحاً، فإن أطروحة الجمع بين الملة والفلسفة، كانت تحتاج إلى إعادة النظر فيها، لتأخذ منحىً جديداً يتلبس بعنوان «الجمع بين الملة والمنطق».

وهو المشروع الذي ابتدأه ابن حزم الأندلسي برفضه للقياس الأصولي، إذ أحل محله القياس البرهاني. لكن مشروعه ظل قاصراً، لأنه قصره على علم أصول الفقه، ولم يستمر بعد موته، إلا حيناً من الدهر.

وبذلك، يمكن القول: إن التجربة المغربية في إحياء علم الكلام، ونفض الغبار عنه، إنما هي إحياء للتجربة الحزمية، لكن في أفق أوسع.

كما أن الجمع بين علم الكلام والتصوف، إنما هو إعادة اعتبار للتجربة الصوفية، من خلال غربلة التصوف من الشوائب الفلسفية الظنية، ومزجه بعلم كلام جديد على النحو الذي فصلناه.

ولعل من أهم ثمار الجمع بين الكلام والتصوف أن فهم المباحث الكلامية وإدراكها يصير مرتبطاً بالتجربة الروحية، مما يخرجه من شبهة العلم الغير النافع[1].

فإذا كان مبحث القضاء والقدر؛ مثلاً؛ من أعقد المباحث التي أسهمت

(1) تأمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اللّهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع» (جزء من حديث رواه أحمد، في «المسند»، وعبد بن حميد، ومسلم، والنسائي، عن زيد بن أرقم. ورمز إليه السيوطي بالصحة: الجامع الصغير، ج. 1، ص. 97، الحديث 1558).

في تعميق الخلاف بين المتكلمين، بسبب الإغراق النظري فيها، فإن محمد العربي المشرفي جعل فهمه رهيناً بالتحلي بصفة الصبر، وبقدر ما تتغلغل تجربة المؤمن في هذا المقام بقدر ما يتعمق في الفهم لمسألة القضاء والقدر: «والقضاء والقدر يجريه اللّه على القوي والضعيف، والشريف والمشروف، والغني والفقير، والأعمى والبصير. لكن، تتفاوت الناس في الصبر»[1].

وتداخلت؛ عندهم؛ المسائل الكلامية بالرقائق العرفانية، فصارا يسيران في وادٍ واحد، بل صار أحدهما يفسر مباحث الآخر.

من ذلك، رسالة لمحمد بن الحسن بن عرضون (ت. 1012هـ / 1603م)، موسومة بـ «أجوبة في علم الكلام»[2]، أجاب فيها عن مسائل كلامية دقيقة، استُفسر فيها، وهي:

- هل يقال في اللّه إنه غني بذاته عن ذاته، وبصفاته عن صفاته، أم لا؟

- إسناد الفعل إلى الفاعل: هل هي حقيقة للذات، مجاز للصفة، أم لا؟

- اتحاد الصفة الواحدة بالصفات، وهل يسمع بما به يرى، ويرى بما به يقدر، ويقدر بما به يعلم، أم لا؟

- الممكن الذي تعلقت به الإرادة والقدرة: هل تعلق به السمع والبصر قبل البروز، أم لا؟

- قول الصوفية رضي اللّه عنهم: إفشاء سر الربوبية كفر للسامع لا للقائل: هل مراده الكفر حقيقة، أم لا؟

- قول حجة الإسلام: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، هل يقال فيه: قصور قدرة الباري، أم لا؟

- قوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾[3].

---

(1) تمهيد الجبال وما وراءها من المعمور وإصلاح حال السواحل والثغور لمحمد العربي بن عبد القادر بن علي المشرفي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2420»، الورقة 37 ب.

(2) أجوبة في علم الكلام لابن عرضون، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1698»، ضمن مجموع، من الورقة 16 ـ إلى 18 ب.

(3) سورة يس، الآية 49.

ـ قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[1]، هل يقال: هذا من باب الكل، لا الكلية، لأنا نجد بعض النساء أعطي من الفصاحة وحسن التعبير ما يقصر عليه بعض الرجال؟

حيث يلاحَظ تداخل علم الكلام بالتصوف، ويتأكد هذا التداخل عند الإجابة عنها.

ويؤكد هذا المنحى، أن فقهاء المغرب أجابوا عن أسئلة كلامية بصلوات صوفية.

من ذلك؛ مثلاً؛ أن ابن عرضون، سئل: «هل يقال في اللَّه: إنه غني بذاته عن ذاته، وبصفاته عن صفاته، أم لا؟»، فأجاب بما نصه: «اعلم أن هذه العبارة، وقعت في حزب الشيخ العارف الرباني، سيدي عبد اللَّه، المعروف بالهبطي رضي اللَّه عنه في حزبه، الذي جمعه في حياة شيخه سيدي عبد اللَّه الغزواني. وهي عبارة، لا يرد عليها شيء. وإجمالها تبينه العبارة[2] الأخرى، التي لا إجمال فيها، وهي قوله: «اللَّهم أنت الغني بذاتك عن أن يصل إليك النفع منك»، لأن كلام القوم يفسر بعضه بعضاً.

وبيان ذلك، أن تعلم الإنسان، الذي هو نسخة العالم، الذي هو عبارة عن كل موجود سوى اللَّه، مفتقراً، ابتداء، ودواماً، إلى خالقه جل وعلا، افتقاراً لغير واسطة في إيجاده، وبواسطة الأسباب التي تصل إليه المنافع منه بواسطتها. وأقوى الأسباب، في دفع المضار وجلب المنافع، نفسه. وحقيقته بأنه يتصرف في نفسه على ما يعود عليه نفعه، من جلب مصلحة لها، أو دفع ضرر عنها. فهو؛ إذًا؛ مفتقر في تحصيله منفعة نفسه إلى نفسه، من حيث إنها تحصِّل المنافع له، عند تصرفاتها الفكرية، أو البدنية.

فهو؛ إذًا؛ مفتقر في ذاته إلى ذاته، ليعود عليه النفع منها، من حيث كونها واسطة. واللَّه جل وعلا، يستحيل في حقه النفع والتضرر، حسب ما هو مبرهن عليه في محله من علم الكلام، وهو الغنى المطلق. فلا يصل إليه جل وعلا نفع منه، فمن غيره أحرى.

---

(1) سورة الزخرف، الآية 18.

(2) في المخطوط: عبارة.

فهو؛ إذًا؛ غني بذاته عن ذاته، أن يصل إليه منها نفع. وهذا من قياس العكس، الذي ورد في قوله صلى اللّه عليه وسلم: «**أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزرها؟**»، في جواب: «أيأتي أحدنا شهوته، وله فيها أجر؟» الحديث.

وهكذا تقول في قوله: «وبصفاته عن صفاته»: بيانه، أن جميع الحوادث، إنما حدثت عن صفاته.

وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، فإنه لو انتفى شيء منها، لما وجد شيء من الحوادث، واللّه تبارك وتعالى، لوجوب قدمه وبقائه، غني بصفاته عن أن يكون وجوده عن صفاته، التي جميع الذوات والصفات الحادثة مفتقرة إليها، يصح أنه جل وعلا غني بذاته عن ذاته، وبصفاته عن صفاته. ولا محذور في ذلك، ولا إيهام»[1].

ولعل من أهم ما يلفت نظرنا، حضور فكر الإمام الغزالي في هذا النص، حيث إن ابن عرضون أَصَّل لقياس العكس من الحديث النبوي، دَرْءاً لدعوى أن المنطق ذو أصول يونانية، وبالتالي دحضاً لدعوى تحريمه. كما يؤكد ذلك الحضور المنطقي في التنظير الفقهي، عند فقهاء المغرب.

لقد نحا ابن عرضون نحو أبي حامد الغزالي، لتأصيل المنطق من الكتاب والسُّنّة في كتابه «القسطاس المستقيم».

كما يلوح لنا من النص مسألة في غاية الأهمية، تؤكد التداخل المتين بين الفقه والكلام، حيث نجد ابن عرضون يداخل بين علم الكلام وعلم المقاصد، وأيضاً بين علم المنطق وعلم المقاصد.

ويمكن أن نستنتج من ذلك تخوف فقهاء المغرب، من أن يتحول علم المقاصد إلى علم يُسَوِّغ المصالح المادية، ويبرِّر عوامل الانتهازية والبراغماتية النفعية.

وعليه، فإن أبا الحسن الأشعري، إذا كان قطب علم الكلام عند الأشاعرة من المشارقة، فإنه عند المغاربة، كان قطباً كلامياً، وأيضاً ركناً من أركان الولاية، بل من أهل الكشف والذوق.

---

(1) أجوبة في علم الكلام لابن عرضون، الورقة 16 أ ـ ب.

فقد نقل محمد الطالب ابن الحاج السلمي، عن شيخه عبد القادر بن علي الفاسي، أنه قال: «لا شك أن الإمام الأشعري كان له حظ وافر من العلم باللَّه، والمعرفة به، مؤيَّداً في أقواله، مبرأً في آرائه، غير خال من الكشف الصحيح، والذوق الصريح. لولا أن ما أقامه اللَّه فيه من مناظرة أهل الأهواء، ومناضلتهم، والجري معهم، على نحو ما عرفوه من أدلة المتكلمين، لكان رأساً في طريق القوم، وإمام العارفين في زمانه. وقد شهد له بذلك أهل البصائر من العارفين في زمانه»[1].

* * *

وكما أُجِيبَ عن قضايا كلامية بصلوات وأدعية صوفية، فقد أُجِيبَ عن مسائل صوفية بإجابات كلامية.

من ذلك؛ مثلاً؛ رسالة بعنوان: «إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل»[2] لمؤلف غير معروف، من القرن الثاني عشر من الهجرة (ق. 18 م). وهي عبارة عن سؤال سأل فيه الشيخ أبا حفص عمر بن عبد اللَّه الفاسي الفهري (1188هـ / 1774 م) عن بعض الإشكالات المتعلقة بمسألة الدعاء، وهي من أهم المسائل المرعية، لدى الصوفية.

ومن هذه الإشكالات، علاقة الدعاء بالقضاء والقدر، من قبيل ما نجده عند أبي حامد الغزالي في «الإحياء»، وهو: «ما فائدة الدعاء، والقضاء لا مرد له». وقد لابس السؤال مفردات كلامية، تدل على أن السائل من أهل الدربة على الممارسة الكلامية والجدلية.

ومما يدل على أهمية هذه الإشكالات، أن واضع السؤال جعل سؤاله هذا في شكل تقييد يحمل عنواناً. ولعل من البدائع أن نرى سؤالاً في صورة تقييد، أو كتاب.

ثم أجابه أبو حفص عمر بن عبد اللَّه الفاسي الفهري برسالة وَسَمَها بـ «إزاحة الإشكال عن إباحة السؤال»[3]، مجيباً إياه بما يفيد التأثر العميق بمسلك

---

(1) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 218.

(2) مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11420»، ضمن مجموع، من الورقة 161 ب إلى 163 أ.

(3) مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11420»، ضمن مجموع، من الورقة 163 إلى 222 ب.

الغزالي الكلامي والمنطقي، ومقرراً لما أشرنا إليه سابقاً من ملابسة المنطق للتجربة الصوفية، واعتباره من الكمالات العرفانية.

فأول ما استهل به المؤلف، بعد الخطبة مباشرة، تقرير الإشكال في صورة قياس صوري، وبعبارته: «. . . وبعد، فإنك؛ أيها الأعز؛ سألتني أن أزيح عنكم الإشكال الوارد في مسألة الدعاء، وقلت: «إنه لم يتضح لك الجواب عنه من كلام الشيخين الإمامين أبي حامد الغزالي وأبي عبد اللّه بن عباد النفزي، رحمهما اللّه تعالى ورضي عنهما. فاعلم أن هذه الشبهة واردة على نمط قياس مركب من منفصلة صغرى، وحملية متعددة، على حسب أجزاء الانفصال، هكذا:

كل « ج »، إما « ب »، وإما « د ».

وكل « ب »: « أ ».

وكل « د »: « أ ».

فكل « ج »: « أ ».

وتقريرها:

كل مطلوب، إما واجب أو ممتنع، وكلاهما غير مفيد طلبه[1]، فينتج: كل مطلوب لا يفيد طلبه.

أما الصغرى، فواضحة. والمراد بالوجوب والامتناع فيها العرضيان، فإن الممكن، لا يخرج بعلمه تعالى، وتقديره عن حد الإمكان إلى حد الوجوب أو الامتناع، لاستحالة الانقلاب.

وأما الكبرى، فإحدى مقدمتيها، وهو قولنا: «كل واجب غير مفيد طلبه»، لا تصح كلية، لصدق نقيضها، وهو قولنا: «بعض الواجب غير[2] مفيد طلبه، بل بعض الواجب مفيد طلبه، وهو ما كان الطلب سبباً في حصوله، فإن اللّه جلت قدرته دَبَّرَ الأشياء على ما شاء، فربط بعضها ببعض، وجعلها أسباباً ومسبَّبات، أمر اقتضته حكمته، وسبقت به مشيئته، وجرت به عادته. فإذا قدر حصول الأشياء، فعن أسبابها يكون حصولها. فالأسباب مقدَّرة كالمسبَّبات. والدعاء من جملة

---

(1) في الأصل: صلبه.

(2) كُتِب فوق لفظ «غير» الفعل «ليس» بخط دقيق.

الأسباب المقدرة، والأفعال الاختيارية، التي ورد التكليف فيها، والترغيب فيها، والتحريض عليها. وأدلة ذلك من الكتاب والسُّنّة لا تكاد تنحصر»[1].

ثم يبني على ذلك، ما يفيد تداخل علم المقاصد بعلم الكلام، فيقول: «وفائدةُ تعاطي الأسبابِ حصولُ المسبَّبات. وكيف تنكر فائدة الدعاء، واللَّه تعالى يقول: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾[2]؟! وكان مثار هذه الشبهة قولهم: «إن الواجب بالغير، يأبى أن يتوقف حصوله على شيء، كالواجب بالذات». والأمر ليس كذلك، إذ لو كان كذلك، لتعطلت الأسباب على المتسببين، ولانغلقت الأبواب في أوجه الطالبين. والعيان يكذبه. فالعبد ينوي في دعائه استجلاب منافعه، واستدفاع مضاره، على ما هو الشأن. وليلاحظ في دعائه هذه السببية الجعلية من حيث هي مقتضى الحكمة الإلهية، والعناية الربانية. وليشعر نفسه، أن اللَّه تعالى هو وليه، ومولاه، وأنه يعلم سره ونجواه. وليستحضر فقره واحتياجه إلى اللَّه سبحانه، وأنه لا حول ولا قوة إلا به»[3].

كما تداخلت المسائل الكلامية بالخواطر الصوفية، فكانت توظف في طرح الإشكالات العقدية الشائكة، كما نلمسه عند أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت. 1102هـ 1691 م)، في كتابه «أخذ الجُنَّة عن إشكال نعيم الجَنَّة»[4]، حيث صرح بذلك، قُبَيل تقرير الإشكال، فقال: «فإنه قد خطر لي إشكال في نعيم الجِنان، وما وعد به المتفضل المنان، ثم خطر لي عنه جواب من نفحات الملك الوهاب»[5].

ثم يسترسل في تقرير الإشكالات، والإجابة عنها، دون إغفال نسبة تلك الإشكالات وحلها إلى الخواطر.

ومما قاله أيضاً: «وبعد كَتْبي هذا، خطر لي أيضاً من هذا المنحى أشياء

---

(1) إزاحة الإشكال، الورقة 163 أ ـ ب.

(2) سورة غافر، الآية 60.

(3) إزاحة الإشكال، الورقة 163 ب.

(4) مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6602»، ضمن مجموع، من الورقة 23 ب إلى 39 ب.

(5) أخذ الجنة عن أشكال نعيم الجنة، الورقة 23 ب.

يمكن أن يسأل عنها. منها: أن النفس في الدنيا معلوم كونها لجوجة ميالة إلى الحظوظ المحظورة أكثر من المباحة»[1].

ولعل هذا الاستناد إلى الخواطر في تقرير الإشكالات والإجابة عنها، كان له ما يسوِّغه، حيث إنه ألف كتابه هذا خلال أحد أسفاره، كما يدل على ذلك قوله: «وأما الولدان الموعود بهم، فلم يحضرني الآن فيهم شيء غير ما صرح به القرآن، ولم تمكني مراجعة الأخبار، لأني كتبت هذا في السفر، حيث لا كتاب، ولا نظر»[2].

ولا نستبعد أن يكون سفره هذا من قبيل ما يعرف عند الصوفية بـ «السياحة»، وهي من أهم مظاهر السفر من الخَلْق إلى الحَقّ، عند القوم.

* * *

ومما يؤكد المزاوجة، بين الفقه القلبي والفقه الكلامي، أن كتب الصلوات على الرسول الأكرم صلى اللّه عليه وآله وسلم، كانت تُفتتح؛ عند جامعيها من فقهاء المغرب؛ بمقدمة كلامية، تحتوي على زبدة الكلام، وفق العقيدة الأشعرية.

ومن نماذج ذلك، كتاب «دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار»، الذي افتتحه أبو عبد اللّه محمد بن سليمان الجزولي (ت. 870هـ / 1465) بمقدمة كلامية[3] مركزة، تغني عن قراءة مجلدات في علم الكلام الأشعري[4].

وبذلك، فإن النصوص الصوفية / الكلامية، لدى فقهاء المغرب، خلت

---

(1) أخذ الجنة عن أشكال نعيم الجنة، الورقة 33 أ.

(2) أخذ الجنة عن أشكال نعيم الجنة، الورقة 37 أ.

(3) دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، ص. 41 ـ 44.

(4) يقول ابن عاشر، في منظومته الفقهية:

فيعقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

(متن ابن عاشر المسمى بـ «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين» لأبي محمد عبد الواحد بن عاشر، د. ت.، ص. 2). وما يجب تقريره، أن اختيار المغاربة، في العقائد، لعقيدة أبي الحسن الأشعري، وفي المذهب الفقهي، لمذهب مالك بن أنس، وفي التصوف، لطريقة أبي القاسم الجنيد، لم يكن عبثاً، بل كان لذلك مبرراته العلمية. وأهمها، أن هؤلاء الأساطين الثلاثة، هم رؤوس الفن الذي تعلق بهم، يقول ميارة، في شرح البيتين المذكورين =

من المعجم الفلسفي، لكنها كانت غنية بالمعجم المنطقي.

بل ذهب كثير من فقهاء المغرب إلى أن الفتوى لا تصح إلا ممن جمع بين علوم الشريعة وعلوم التصوف. ومن هؤلاء، الفقيه المالكي الألمعي أبو القاسم بن خجو، حيث يقول: «فإن قلت: «قد قلتم: إن علم التصوف هو علم التوحيد وعلم الإخلاص، وقلتم: لا تقبل الفتاوى فيه، إلا ممن حصله، والتوحيد حاصل لكل أهل الإيمان، والحمد لله»، قلت: «التصوف يشتمل على علوم أعمال قلبية، فمن لم يحصّل علومَه وأقواله ذوقاً، فلا تقبل فتواه، لأنه إن تعاطاه فهو من أهل البداية، والفتوى فيه لا تقبل إلا من أهل النهايات، ومن علوم التصوف والإخلاص»»[1].

وكانت ترد الفتاوى على أبي مدين الغوث (ت. 594هـ/ 1198هـ)، ويجيب عنها، وفقاً لمذهب الإمام مالك[2]. وكان أولياء وقته يؤمُّونه للاستفتاء، فيما يعرض لهم من المسائل[3]. قال أحمد التادلي الصومعي (ت. 1013هـ/ 1604 م): «ومن عجيب كرائم سيدي أبي مدين أن أولياء زمانه كانوا يستفتونه في المعضلات من

= أعلاه: «وعَقْدُ: مصدر عَقَدَ يَعْقِد، إذا جزم. وأضافه إلى الأشعري، لأنه واضع علم العقائد. كما أضيف الفقه إلى مالك، لأنه إمام الفقهاء وقدوتهم. والطريقة إلى الجنيد، لذلك أيضاً»(مختصر الدر الثمين، ص. 14).

(1) ضياء النهار المجلي لغمام الأبصار، الصفحتان 447 ـ 448.

(2) المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى لأحمد التادلي الصومعي، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 1996، ص. 143. نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس (ليبيا)، ط. 1، 1398/ 1982، ج. 1، ص. 194. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388 / 1968، ج. 7، ص. 137. تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم محمد الحفناوي، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1324/ 1906، ج. 2، ص. 172. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1349، ص. 164. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم السملالي الطعارجي المراكشي، راجعه عبد الوهاب بن المنصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1974 ـ 1983، ج. 10، ص. 172 ـ 175. المطرب في مشاهير أولياء المغرب لعبد اللّه التليدي، مؤسسة التغليف، طنجة، 1987، ص. 61.

(3) البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان لابن مريم التلمساني، مراجعة محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326/ 1908، ص. 112.

مشكلات الطريق، التي لا يفهمها الفقهاء، فيجيب عنها في الحين»[1].

وهذا له ارتباط بالفكر الإسلامي في أوج تقدمه، وهو القرن الثالث، حيث كان الحكيم الترمذي، ممن أضاف شرطاً إلى شروط الاجتهاد، وهو الولاية، فلا يفتي المفتي إلا إذا كان من أهل الولاية الخاصة[2].

* * *

هذا، وإن الكلام في المباحث الكلامية المتجاوَزة اعتبره فقهاء المغرب من قبيل اللغو، وجعلوه سِمَة من سمات الجهل والتقليد. وإن عالجوها. فبقصد دحض أدلة من يثيرها، ثم إعادتها إلى زاويتها التاريخية، التي كانت مطويَّة فيها. ولطالما عبروا عن انزعاجهم من المشارقة، لخوضهم غمار مسائل وقضايا كلامية انقضى وقتها، ولم يعد من المفيد إثارتها.

من ذلك؛ مثلاً؛ رسالة «النبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة»، التي ألفها محمد المهدي بن أحمد بن علي الفاسي (ت. 1109هـ / 1698 م)، لا لتكرير الكلام فيها، أو إحياء مسائل، لا طائل وراءها، يقول في خطبة الكتاب: «فقد ورد في العام الماضي من البلاد المشرقية، تأليف لبعض العصريين، ينصر فيه قولة إمام الحرمين، المنسوبة له في «العقيدة النظامية»، في خلق أفعال العباد. وقد كان في السنين السالفة، أتى من المؤلف المذكور أيضا تأليف في مسألة الغرانيق، التي تذكر في سورة النجم، يصحح وقوعها. وسمعت أن له تأليفاً أيضاً في نصرة شيئية المعدوم. ثم سمعت أن له تأليفاً في إثبات إيمان فرعون لعنه اللَّه. وكذا سمعت أن له تآليف متعددة في إحياء أمور أمثال هذه، ونصرتها في هذا الزمن الذي رق فيه الدين، وعم الجهل والتقليد وعجمة الصدور، وقلة اليقين واتباع كل ناعق، وتلقي أموره بالقبول، لا سيما من بعدت بلاده ورسم بالانتساب للعلم والتنسك، وأوتي لساناً وجدلاً»[3].

---

(1) المعزى، ص. 159.

(2) تعليل الشريعة بين السُّنَّة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، لخالد زهري، سلسلة «كتاب قضايا إسلامية معاصرة»، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003، ص. 254.

(3) النبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة لمحمد المهدي بن أحمد بن علي الفاسي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13925»، الصفحتان 47 ـ 48.

الفصل العاشر

المزاوجة بين الكلام والفقه

المزاوجة بين الكلام والفقه

من ثمار غربلة التصوف من شوائب الظنون الفلسفية، أن الكلام صار من صميم الفقهَيْن القلبي والشرعي.

لقد جعل المغاربة الفقهين القلبي والشرعي من صميم بعضهما البعض، حيث اعتبروا «أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام اللّه سبحانه»[1]، وكما يقول المثل الشاذلي: «يجب أن يكون الجسد في الحانوت، والقلب في الملكوت»، كناية على ضرورة الجمع بين «الأخلاق» الصوفية، و «القوانين الشرعية»، أي ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة»[2].

ولم يعد المذهب المالكي أصولاً تبنى عليها فروع، ولا فروعاً تنطوي على أحكام وحسب، بل صار أيضاً وعاء للأسرار العرفانية واللطائف الإشارية، كما يقول عبد اللّه الغزواني (ت. 935هـ / 1528 م): «والحكمة البالغة، المستترة في أحكام شرائع السُّنّة النبوية على مذهب المالكية، عزماً لا حزماً في تيسير الوقت...»[3]، أي: أن الفقه المالكي، انتقل؛ عند عبد اللّه الغزواني؛ من مستوى الحكمة الظاهرة، أي: معرفة الحلال والحرام إلى مستوى أعمق، وهو معرفة بواطن الأحكام الشرعية.

(1) عدة المريد الصادق، ص. 266. وانظر أيضاً: «قواعد التصوف»، ص. 4، قاعدة 4. ص. 12 ـ 13، قاعدة 20. «كتاب الإعانة»، ص. 67 ـ 68. ومن الكتب، التي زاوج فيها أحمد زروق، بين الفقهين القلبي والشرعي، كتاب «النصح الأنفع والجنة لمن اعتصم من البدع بالسُّنّة» (مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «710 ق»، ضمن مجموع، من صفحة 58 إلى 283).

(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 134. وانظر أيضاً «المرجع نفسه» (ص. 153، 227، 231).

(3) النقطة الأزلية في سر الذات المحمدية لعبد اللّه الغزواني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «324»، ص. 2.

وهذا يذكرنا بالاجتهاد الفقهي، لدى الحكيم الترمذي، حين أحيا الفقه الإسلامي بنظريته في إثبات العلل للأحكام الشرعية[1]، واستنباطها على ضوء تنويعه للعلوم إلى ثلاثة أنواع:

- علم الحلال والحرام.
- وعلم الحكمة.
- وعلم المعرفة، وهي الحكمة البالغة[2].

ولا جرم أن هذه المزاوجة، بين الفقه القلبي والفقه الشرعي، إنما هي إعادة للفقهين إلى أصالتهما وصفائهما، والتي عبر عنها الحكيم الترمذي بقوله: «وأما الفقه في الحقيقة، فهو فقه القلب»[3].

ولهذا، سمى أبو الحسن علي بن ميمون الغماري «عمل الجوارح» بـ«عمل القلب»، و«عمل الأشباح»، وسمى «عمل القلب» بـ«عمل الأرواح»، واعتبر أن «كل ذلك واحد على الجملة»[4].

وهي أيضاً تأكيد للتبني الوفي والعميق لطريقة الجنيد، التي تُعتبر الطريقة التي بُني عليها التصوف المغربي برمته[5]، كما سنشير إليه بعد حين. فقد نسب

(1) من مؤلفاته في ذلك «كتاب إثبات العلل»، تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: نصوص ووثائق رقم 2، ط. 1، 1998.

(2) رسالة «أنواع العلوم»، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإسطنبول، مسجل تحت رقم «770»، ضمن مجموع، من الورقة 27 ـ إلى 33 أ. وانظر أيضاً: «سبل الفهم القرآني وثماره عند الحكيم الترمذي» لخالد زهري، مجلة «المحجة»، بيروت، العدد التاسع، ربيع 1425 / 2004، ص. 62.

(3) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب المنسوب إلى الحكيم الترمذي، تحقيق نقولا هير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.، ص. 77.

(4) بيان فضل خيار الناس والكشف عن مكر الوسواس لأبي الحسن علي بن ميمون الغماري، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414/2004، ص. 92.

(5) يميز سينسر برمنجهام، بين اتجاهين متقابلين في التصوف: «الاتجاه الجنيدي»، و«الاتجاه البسطامي» ـ ويسمي هذا الأخير بـ«الاتجاه الطيفوري» أيضاً ـ أو ما يسميهما أيضاً: «المدرسة الجنيدية»، و«المدرسة البسطامية». أما الاتجاه الأول، فيتميز بالصحو، وأما الثاني، فيتميز بالنشوة والسكر والغلبة. ثم يأتي بعدهما التصوف المغربي، المنبثق عن أبي مدين، الذي شكل حيزاً ثالثاً، له مميزاته الخاصة. وعلى الرغم من أنه هو المؤسس =

إلى أبي القاسم الجنيد أنه نظم ثلاثة أبيات، يمزج فيها بين المعجم الفقهي والمعجم الصوفي، ويحقق التداخل بين الفقه والتصوف في مقامَي النظر والعمل:

توضأ بماء الغيب إن كنت ذا سر ... وإلا تيمم بالصعيد والصخر

وقدم إماماً كنت أنت إمامه ... وصلّ صلاة الفجر في أول العصر

فهذه صلاة العارفين بربهم ... فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر

وكثرت شروح وتعليقات فقهاء المغرب على هذه الأبيات، كشرح محمد بن يوسف السنوسي[1]، وشرح أحمد زروق[2]، وشرح أحمد بن محمد بن عجيبة[3] (ت. 1224هـ / 1809 م)، وشرح محمد بن محمد بن عبد الواحد الحراق[4] (ت. 1260هـ / 1845 م)، وشرح محمد بن علي الخروبي (ت. 963هـ / 1556 م)[5]؛ وشرح الحسن بن سعيد الشريف (من مشايخ ق. 10هـ / 16 م)[6]، وشرح أبي

= الرئيسي للسلسلة الصوفية في المغرب، فإن أبا الحسن الشاذلي، كان الأبرز في هذا الاتجاه الثالث، مع كونه لم ينل شعبية في المغرب، إلا في فترة متأخرة، حيث كان مرحَّباً به وبخلفائه في مصر (الفرق الإسلامية في المغرب، ص. 26 ـ 27، 42).

(1) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «13138»، ضمن مجموع، في الورقة الأولى منه.

(2) أحمد زروق والزروقية لعلي فهمي خشيم، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط. 2، 1980، ص. 108 (وقد أحال فيه إلى النسخة المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط (المكتبة الوطنية حالياً)، المسجلة تحت رقم «2589 د»، في الرتبة الحادية عشرة من المجموع).

(3) يوجد منها في الخزانة الحسنية بالرباط ثلاث نسخ مخطوطة: الأولى، مسجلة تحت رقم «3902»، ضمن مجموع، من الورقة 114 ب إلى 118 ب. والثانية، مسجلة تحت رقم «11325»، ضمن مجموع، من الورقة 203 ب إلى 204 أ. والثالثة، مسجلة تحت رقم «11948»، ضمن مجموع، من الورقة 233 إلى 236.

(4) يوجد منه في الخزانة الحسنية بالرباط نسخة مخطوطة، مسجلة تحت رقم «11467»، ضمن مجموع، من الورقة 203 إلى 204.

(5) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم « 14056»، ضمن مجموع، من الصفحة 584 إلى 594.

(6) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم « 13552»، ضمن مجموع، من الورقة 292 ـ إلى 293 أ. وقد حققها عبد المجيد بوكاري، ونشرتها مجلة «عوارف»، طنجة، ع. 3، 2007، ص. 171 ـ 191.

العباس التجاني (ت. 1230هـ/ 1815 م)[1]، لِما تمثله من نموذج جيد للجمع بين الحقيقة والشريعة، وإن شئتَ، قلتَ: «بين الفقه القلبي، والفقه الشرعي».

وقد ذهب ابن عجيبة مذهباً فريداً؛ خلال شرحه لهذه الأبيات؛ وهو أنه لا يوجد عمل باطني محض، كما لا يوجد عمل ظاهري محض. فالعبادات الظاهرة لها نصيب من الباطن، ولا وجود لعمل باطني دون أن يكون له أثر ظاهري، وبعبارته: «فإن قلت: «العبادة الخفية هي من عمل الباطن، وأنت جعلتها من الطهارة الظاهرة المجازية؟»، قلت: «لا نسلم أنها باطنية محضة، إذ لا بد أن يظهر أثرها على الجوارح، كالكرم يظهر أثره، والخوف، والصبر، والحلم، وغير ذلك. إذ ما كمن في غيب السرائر، ظهر في شهادة الظواهر»»[2].

أما البعد المنطقي في هذه الشروح، فيمكن أن نمثل له بصنيع الخروبي، حيث أخذ على نفسه منهجياً ألاّ يفصل المقال في تقرير ما بين الفقه القلبي والفقه الشرعي من اتصال، «قبل التكلم على معاني الأبيات، من مقدمة ينبني عليها الكلام، ويتقعَّد عليها المَقُول»[3]. وقد سلطنا الضوء على أهمية المنطق في التقعيد الصوفي، عند صوفية المغرب وفقهائهم.

ومن أهم ما أنجزته هذه الشروح الكشف عن مقاصد العبادات الظاهرة، وتقرير أن للشريعة مقاصد دنيوية وأخرى أخروية. ومن هذه المقاصد: تحقيق صفاء السر، وعمارة القلب بضد الغفلة، وكمال محاسن العبادات، إلخ[4].

* * *

لكن، إذا كانت المزاوجة بين الفقه القلبي والفقه الشرعي من البديهيات عندهم، فما هي مظاهر المزاوجة بين الفقه ـ بشقيه المذكورين ـ وعلم الكلام؟

بادئ ذي بدء، نشير إلى أن امتزاج «الكلام» بهذا الفقه سيجعله يتخذ مساراً

(1) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «13950»، ضمن مجموع، من الصفحة 162 إلى 176.

(2) شرح رائية الجنيد لابن عجيبة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3902»، الورقتان 115 ب ـ 116 أ.

(3) شرح رائية الجنيد للخروبي، الصفحة 584.

(4) شرح السنوسي على رائية الجنيد، الورقة الأولى من المجموع.

مخالفاً للمسار، الذي كان يتخذه في المشرق، حيث إن هذا المزج جعل منه[1] أيضاً فقهاً. مما يجعلنا لا نتردد في وصف «الكلام»؛ عند المغاربة؛ بـ «الفقه الكلامي». بمعنى، أنه انتقل من عنوان «علم الكلام» إلى عنوان «فقه الكلام».

وقد ذكر محمد الطالب ابن الحاج السلمي كلاماً قريباً من هذا المعنى، حين اعتبر أن «الفقه»، اختص بعلم الدين وعلم الكلام، كما هو مؤدى قوله: «واختص «الفقه» بعلم الدين، وإن كان كل علم كذلك، لشرف علم الدين. ويظهر من كلام «القاموس» أنه عَلَم عليه بالغلبة. ويحتمل أنه سمي به لأن فهم الشريعة هو الذي ينبغي أن يسمى فهماً، كما قيل في علم الكلام. قاله حلولو في «شرح جمع الجوامع»»[2].

أما ازدواج الفقه الكلامي بالفقه القلبي، فقد فصلنا الكلام فيه.

وأما ازدواجه بالفقه الشرعي، فقد قصد المغاربة إلى إرجاع كل من الفقه والكلام إلى أصالتهما وصفائهما، اللذين طُبعا بهما في القرون الثلاثة الأولى، حيث «ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الخطابين: الكلامي والفقهي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى»[3].

فلا ريب أن هذا التداخل بين هذين العلمين، «هو الذي حمل في وقت مبكر، الإمام أبا حنيفة، على اعتبار علم الكلام فقهاً أكبر، بالمقارنة مع فقه الفروع خاصة. وذلك منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام تأكيداً؛ بالتالي؛ على حاجة هذا العلم إلى مزيد «فقه»، ودراية، وفهم، وتنبيهاً كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط المعرفي، والسياسي في الإسلام»[4].

---

(1) أي: من علم الكلام.

(2) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 372. وانظر أيضاً «البدر الطالع في حل ألفاظ جمع الجوامع» لأحمد بن عبد الرحمٰن حلولو القروي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5347»، الورقة 4 أ ـ ب.

(3) في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، لعبد المجيد الصغير، سلسلة «المعرفة للجميع»، العدد 7، منشورات رمسيس، 1999، ص. 93.

(4) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد =

لقد كان مقصد المغاربة؛ إذًا؛ تحقيق مسمًّى «الفقه الأكبر»[1]. ولعل هذا البعث والإحياء للمفهوم الأصيل لـ «علم الكلام»، من أهم معالم التجديد الكلامي عندهم.

كما كان إرجاعاً لعلم الكلام إلى أصالته حيث ارتبط خلال تطوره، ارتباطاً قوياً بالتصوف والزهد، إذ احتضن المتصوفةُ الفكرَ الكلامي، منذ عصر المحاسبي (ت. 243هـ / 857 م)، وأبي طالب المكي (ت. 386هـ / 996 م)، والغزالي (ت. 505هـ / 1111 م)، وغيرهم[2].

فلا غرو أن يجد هؤلاء المتصوفة المتكلمون المشارقة، «من خلال مؤلفاتهم، الأرضَ المغربية مهيأة لاستقبال آرائهم، بفضل الطبيعة الخاصة لرجال هذا البلد»[3].

ومن مظاهر الازدواج بين الفقه الكلامي والفقه الشرعي أن كبار العلماء المغاربة، المعروف عنهم كثرة التصنيف في العقائد، كانوا يسمون «فقهاء».

من ذلك؛ مثلاً؛ أن محمد بن يوسف السنوسي، يقول في خطبة شرحه على «واسطة السلوك»[4] لأبي عبد اللّه محمد بن عبد الرحمٰن الحوضي (ت.

= الشريعة، لعبد المجيد الصغير، سلسلة «دراسات إسلامية»، دار المنتخب العربي، بيروت، ط. 1، 1415 / 1994، ص. 41 ـ 75. في البدء كانت السياسة، ص. 39.

(1) للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي كتاب في «علم الكلام»، موسوم بـ «الفقه الأكبر»، وهو منشور في آخر «شرح ملا القاري على شرح «الفقه الأكبر»» (تصحيح محمد بدر الدين أبي فراس النعساني الحلبي، مطبعة التقدم، القاهرة، ط. 1، 1323، ص. 180 ـ 183). وللإمام محمد بن إدريس الشافعي كتاب يحمل أيضاً عنوان «الفقه الأكبر»، إلا أن حاجي خليفة شكك في نسبته إليه، وقال: «والظن الغالب، أنه من تأليف بعض أكابر العلماء» (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف، استنبول، 1362 / 1943، ج. 2، ص. 1287 ـ 1288).

(2) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية: دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال «البرهانية» وشروحها لجمال علال البختي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ـ دار أبي رقراق، الرباط، ط. 1، 1426 / 2005، ص. 143.

(3) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 143.

(4) وهي منظومة في العقائد، تتجاوز أبياتها الخمسين بيتاً، وعليها شروح كثيرة، من أهمها شرح السنوسي، المشار إليه أعلاه.

910هـ/ 1504م) في العقائد: «فقد سألني صاحبنا الفقيه، البليغ، السيد أبو عبد اللَّه محمد بن عبد الرحمٰن بن علي الحوضي [...] أن أضع تقييداً مختصراً على أرجوزته، التي ألفها في التوحيد، وسماها «واسطة السلوك» ...»[1].

ومن مظاهره، أن فقهاء المغرب كانت لهم فضيلة افتتاح كتب الفقه المالكي بمقدمة عقدية وكلامية.

من ذلك؛ مثلاً؛ أن يحيى القرطبي استهل منظومته الفقهية، الموسومة بـ «المقدمة القرطبية»، بـ «باب التوحيد»، ذكر فيه أمهاتْ أصول الدين[2].

ومنه أن عبد الرحمٰن بن الصغير الأخضري استهل «مقدمته في الفقه»[3] بعبارة، عبرت على وجازتها؛ عن أهمية التوحيد، وتبوُّئِهِ مقامَ الأولية في تفكيرهم، وتصنيفاتهم. فقد قال مباشرة بعد الحمدلة والصلاة على النبي ﷺ: «أول ما يجب على المكلف تصحيح إيمانه»[4].

كما كانوا ـ في الغالب ـ يختمون مصنفاتهم العقدية بشذرات فقهية، تشمل أمهات المسائل، من قبيل ما صنعه عبد اللَّه بن سعيد السوسي المنالي الحاحي، حيث ختم «عقيدته الصغرى» بالكلام على فرائض الوضوء وسننه، وفرائض الغسل وسننه، وشروط التيمم ونواقضه، وفرائض الصلاة وسننها، وفرائض الصوم وسننه، وفرائض الزكاة وسننها، وفرائض الحج وسننه[5].

وتأكيداً للجمع بين الكلام والفقه والتصوف ـ كما سنرى ـ وَسَّط عقيدته بالإشارة إلى التوبة وشروطها، والإخلاص الظاهر والباطن، والشيخ وشروطه[6]، ناهيك عن الموضوع الأساس، وهو الكلام على أصول العقيدة[7].

---

(1) تقييد على «واسطة السلوك» للحوضي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9588»، الورقة 14 ب.
(2) إفادة الولدان، الورقات 2 أ ـ 5 ب.
(3) مقدمة في الفقه لعبد الرحمٰن بن محمد الصغير الأخضري، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13594»، ضمن مجموع، من ورقة 149 أ إلى 158 ب.
(4) مقدمة في الفقه للأخضري، الورقة 149 أ.
(5) عقيدة صغرى لعبد اللَّه بن سعيد السوسي المنالي الحاحي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12095»، الورقتان 119 أ ـ 120 أ.
(6) عقيدة صغرى للسوسي، الورقة 119 أ.
(7) عقيدة صغرى للسوسي، الورقتان 118 ب 119 أ.

وتأكيداً لحضور البعد السياسي، وتداخله مع ما هو ديني[1] في فكر فقهاء المغرب، لم يهمل الكلام على «شروط الإمام» مباشرة بعد الكلام على «شروط الشيخ»[2]. وكأنه يشير، من طرف خفي، إلى أن المؤهل لإمامة المسلمين هو من حاز شروط الشيخ المربي.

وقد نفهم هذا البعد السياسي للمشيخة الصوفية أيضاً فيما قاله السفياني الفاسي في كتابه الذي جمع فيه جوامع كلم شيخه أبي العباس أحمد بن مَحمد التجاني. فمما قاله في خطبته: «فأول ما يُعْتَنَى بتقييده، بعد كلام مولانا رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، كلام المشايخ رضي اللّٰه عنهم، إذ هم خلفاؤه، والمغترفون من فيض بحره، ونوابه المقتطفون أزهار حدائق سره»[3].

ولا يخفى المدلول السياسي للخلافة وللنيابة، كما لا تخفى الأدوار السياسية التي قامت بها الكثير من الزوايا، عبر تاريخ المغرب في سبيل الوصول إلى الحكم، أو إيصال من يرضونه ناطقاً بلسانهم، ومدافعاً عن كيانهم. ولعل الزاوية الدلائية تمثل نموذجاً واضحاً للممارسة السياسية لشيوخ التصوف، بل الاستماتة في سبيل كيان سياسي يحكم باسمهم.

وممن صرح؛ أو كاد؛ بهذا المدلول السياسي والسلطوي، عبد السلام بن سليم الأسمر الفيتوري. فقد ذكر أحد خواص مريديه وكتبته، وهو محمد بن عطية بن إبراهيم، المدعو «ميلاد»، «أن الشيخ لما بلغ القطبانية، قال له: يا ميلاد، أنا السلطان، وأنت وزيري»[4]، ويطلب من اللّٰه تعالى في أوراده، أن يهب له الغلبة والنصرة على الجبابرة، من ذلك دعاؤه في «الحزب الكبير»: «إلهي، ولني ولاية النصر، حتى يخضع لي بها كل جبار عنيد، وشيطان مريد،

---

(1) تجليات الفكر المغربي، ص. 172.

(2) عقيدة صغرى للسوسي، الورقة 119 أ.

(3) كتاب الإفادة الأحمدية لمن يريد السعادة الأبدية للسفياني الفاسي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1703»، الصفحة 2.

(4) مواهب الرحيم في مناقب مولانا الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم لمحمد بن محمد بن عمر مخلوف (وهو «كتاب تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار في مناقب سيدي عبد السلام الأسمر رضي اللّٰه عنه» لمؤلفه كريم الدين البرموني)، طبع بهامشه: «الأنوار السنية على الوظيفة الزروقية لأبي يزيد العياشي، تونس، 1325، ص. 292.

وضعيف من الخلق وشديد، يا عزيز، يا عزيز، يا عزيز، يا جبار، يا جبار، يا جبار»[1].

وبناء على ذلك، يمثل الشيطان وجنوده، من الإنس والجن، بمدينة الشر، كما هو مؤدى هذا الدعاء، الوارد في «الحزب الكبير»: «اللَّهم إني أعوذ بك من فتنة الشيطان، وجنوده، ووزرائه، وقضاته، وحكامه، وأعوانه، وأضداده، وأهل أجناده، وقعاده من العامة والخاصة»[2].

وهذا يستلزم ضرورة القول بأنه يتبنى نظرية حول مدينة للخير، على غرار المدينة الفاضلة، التي نَظَّرَ لها الحكيم الترمذي في «كتاب غور الأمور»[3]، وتكون بديلاً للواقع الفاسد، الذي كان يتقلب فيه عبد السلام الأسمر، وكان أبرز معالمه الظلم وما يترتب عليه من مفاسد وعلل.

وقد عبر عن هذا الواقع بدعاء له في «حزب الخوف»، فقال: «يا رب، يتضرع إليك عبدك، وأقل عبيدك، يشكو[4] إليك من عظمة الأمر، ووساوس الصدر، وظلم الخلق، وكشف الستر، وإشكال الأمر، وقلة النهي، وتبديل الأمور، والنطق بالباطل، وشهادة الزور، وجور المخازنية، وظلم الجبابرة العادية. اللَّهم احفظنا وقنا منهم واجبرنا، يا جابر العظم المكسور»[5].

ويبدو أن الشيخ الأسمر كان يطمح إلى تحقيق أهداف سياسية لم تتحقق في عهده. فهو، وإن كان قد عهد بالخلافة الروحية، عند دنوّ أجله إلى مريده عمر ابن حجا[6]، فإنه عهد إلى ابنه عمران مهمة سياسية، أو تكاد، كما يدل على ذلك تلقيبه بالوزير حين قال لهما: «يا عمر، أنت الأمير، وعمران الوزير»[7]. وكأنه كان يبغي

(1) الحزب الكبير لعبد السلام الأسمر، منشور ضمن «مواهب الرحيم»، ص. 298.

(2) الحزب الكبير، ص. 295.

(3) كتاب غور الأمور، تحقيق G. Gobillot، منشورات «المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة» في «حوليات إسلامية»، المجلد 28، 1994. وممن نظر لها، بطريقة الحكيم الترمذي، عين القضاة الهمذاني، في «رسالة في تمثيل المؤمن بالمدينة»، تحقيق خالد زهري، مجلة «قطر الندى، دبلن (أيرلاندا)، العدد الأول، 1429 / 2008، ص. 149 ـ 243.

(4) في المطبوع: يشكي.

(5) حزب الخوف لعبد السلام الأسمر، ضمن «مواهب الرحيم»، ص. 302.

(6) مواهب الرحيم، ص. 309.

(7) مواهب الرحيم، ص. 310.

من ذلك الجمع بين الوظيفة السياسية والوظيفة الدينية، المتضمَّنتين في عبارة «الخلافة»، التي صرح بها في قوله، لدى ترشيح عمر بن حجا للوراثة الروحية: «تركت لكم عمر بن حجا، فهو الخليفة فيكم بعدي»[1].

ومما يمكن اعتماده في التدليل على تلك الرغبة السياسية، أنه أشار إلى خطورة ما قلد به ابنه عمران، حتى إنه كان يدرك ما دون ذلك من سفك للدماء، حيث قال في حق ابنه: «لا بد لهذه الرقبة من سيوف المغاربة»[2].

وهذا ما حصل، حيث «قتله الشقي يحيى الزرهوني[3]، في سوق بلد غيث سنة 995 [...] وذلك، لأجل تخوفه منه، حين علا صيته، وأطاعته[4] الناس كلهم. فقتله، ونهب الزاوية نهباً شنيعاً، فضاع من الكتب نحو الخمسمائة مجلد، محبسة على الزاوية، منها مناقب الشيخ، ووصاياه، وإخباره بما سيقع، ومن الأموال شيء كثير، لأن الزاوية كانت في غاية البسط. ولم ينج[5] من أولاد الشيخ والأموال، إلا من احتمى بسيدي سالم المهدوي، لأنه كان مشهوراً بالصلاح، وكان الشيخ قد سلب له حاله في حياته، ثم ردها إليه»[6].

وهذا هو الذي يفسر تلك العلاقة الوطيدة، التي كان ينسجها السلاطين المغاربة مع شيوخ الزوايا، وإصدار ظهائر التوقير والاحترام والإعفاء من الضرائب والمكوس، بل وإقطاع الضيعات لصالحهم.

ومن ذلك، إفراد مؤلفات ورسائل في شرح العقيدة[7]، التي افتتح بها عبد

(1) مواهب الرحيم، ص. 309.
(2) مواهب الرحيم، ص. 315.
(3) في المطبوع: الزهروني.
(4) في المطبوع: وطاعته.
(5) في المطبوع: ولم ينجح.
(6) مواهب الرحيم، ص. 315.
(7) نالت هذه العقيدة اهتمام وعناية المغاربة، ولو من لدن السلاطين، الذين حاربوا النزعة الكلامية في المغرب، كالسلطان محمد بن عبد الله العلوي، الذي عرف بتشدده حيال علم الكلام والمنطق وما له علاقة بهما، لكنه؛ مع ذلك؛ أمر بتدريسها في المدارس والمعاهد. فمما جاء في ظهير له: «من أراد علم الكلام، فعقيدة ابن أبي زيد رضي الله عنه كافية شافية، يستغني بها المسلمون» (إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص. 103).

اللَّه بن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ / 996 م) رسالته الفقهية[1].

ونظم أحد الفقهاء المغاربة أرجوزة في الضروري من الأمور الدينية الفقهية، استهلها ببيتين تقرر ما ذهبنا إليه، وهما:

الحمد لله الذي أكرمنا لملة الإسلام إذ ألهمنا

توحيده من أعظم التوحيد وأفضل الإخلاص والتمجيد[2]

ومن ذلك أيضاً، أن عبد الواحد ابن عاشر (ت. 1040هـ / 1631 م)، جعل «علم الكلام» مقدمة[3] للفقه، و «التصوف» خاتمة له، حيث افتتح منظومته الفقهية، الموسومة بـ «المرشد المعين» بـ «مقدمة لكتاب الاعتقاد، معينة لقارئها على المراد»، وأردفها بـ «كتاب أم القواعد، وما انطوت عليه من العقائد»، ثم «فصل في قواعد الإسلام». وقد ضمَّن المقدمة والكتاب والفصل أهم القواعد العقدية والكلامية وفق المذهب الأشعري، متوِّجاً ذلك بما يفيد امتزاج التصوف (الفقه القلبي) بالفقه الشرعي والفقه الكلامي:

وأما الإحسان فقال من دراه أن تعبد الله كأنك تراه

إن لم تكن تراه إنه يراك والدين ذي الثلاث خُذْ أقوى عُراك[4]

ثم ختم منظومته بـ «كتاب مبادئ التصوف وهوادي التعرف»[5]، حيث

---

(1) انظر مثلاً: «تعليق على عقيدة الرسالة القيروانية» لمحمد بن قاسم بن محمد جسوس، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3385». وقد علق أحد الباحثين على استهلال ابن أبي زيد لرسالته الفقهية بمقدمة في علم التوحيد، بقوله: «ولذلك، فعلم الكلام، الملتصق بالفقه، ليس علماً للكلام، وإنما هو أرضية فكرية نظرية للفقه» (تجديد الكلام في علم الكلام لعبد الصمد تمورو، ص. 43).

(2) أرجوزة فيما يحتاج إليه من أمور الدين لمؤلف مغربي غير مذكور، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6409»، الورقة 17 ب.

(3) من مظاهر اهتمام المغاربة بالمقدمة التوحيدية لمنظومة ابن عاشر، أن المؤلفين خصوها بالشرح، دون سائر فصولها، بل كانت هذه الشروح تروَى بالسند المتصل لأصحابها. مثال ذلك، شرح ابن كيران عليها، الذي رواه محمد بن قاسم القادري بالسند المتصل إليه (إتحاف أهل الدراية، ص. 38).

(4) المرشد المعين، ص. 2 ـ 5. وانظر شرح ذلك في: «مختصر الدر الثمين» (ص. 261).

(5) المرشد المعين، ص. 23 ـ 24. وانظر تفصيل ذلك في «مختصر الدر الثمين» (ص. 261 ـ 277).

ينبهنا الفقيه الفاسي محمد بن أحمد ميارة (ت. 1072هـ / 1661 م) على أنه «ختم هذا النظم بمسائل من مبادئ علم التصوف، وفاء بما وعد به في صدر النظم، حيث قال: «وفي طريقة الجنيد السالك». وتفاؤلاً أن يكون السعي، في تصفية القلب وتطهيره، خاتمة العمل»[1]، مما فيه تأكيد للمزاوجة بين الكلام والفقه بشقَّيْه القلبي والشرعي.

بل إن هذه المزاوجة كانت من البديهيات عند المغاربة، بحيث كانت مشرباً للعام والخاص، والعالم والأمي، كما هو صريح قول ابن عاشر:

وبعد فالعون من الله المجيد ... في نظم أبيات للأمي تفيد

في عقد الأشعري وفقه مالك ... وفي طريقة الجنيد السالك[2]

وهو الذي قرره يحيى القرطبي في «المقدمة القرطبية»، حيث قال:

وبعد حمد الله يا إخوان ... فهذه أرجوزة الولدان

نظمتها في الفرض والمسنون ... ليعلموا منها أصول الدين[3]

ويذكر محمد الطالب ابن الحاج السلمي، أن والده، «كان يقول في قوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان يمان، والفقه يمان، والحكمة يمانية»[4]: يؤخذ من الأول البشارة بأبي الحسن الأشعري، ومن الثاني بالإمام مالك الأصبحي، ومن الثالث بابن عطاء الله الجُذامي»[5]، ولا جرم أن ابن عطاء الله السكندري من أبرز ممثلي مدرسة الجنيد.

كما قد يحيل ذلك إلى الانتشار، الذي عرفته «العقيدة الأشعرية»، و «التصوف الشاذلي»، جنباً إلى جنب في المغرب وسائر العالم الإسلامي[6].

---

(1) مختصر الدر الثمين، ص. 261.

(2) المرشد المعين، ص. 2.

(3) إفادة الولدان، الورقة 1 أ.

(4) ذكره الجلال السيوطي، بدون زيادة «والفقه يمان، والحكمة يمانية»، وعزاه إلى البخاري، ومسلم، عن ابن مسعود. ورمز إليه بالصحة (الجامع الصغير، ج. 1، ص. 185، الحديث 3097). وبالزيادة المذكورة، رواه البزار، عن ابن عباس (فيض القدير، ج. 3، ص. 186)

(5) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 315، 345.

(6) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 28.

واستهل أحمد المقري أرجوزته «إضاءة الدُّجُنَّة بعقائد أهل السنة[1]»[2]، بما يلوح بهذا المعنى، فقد قال:

يـقـول أحـمـد الـفـقـيـر الـمـقـري الـمـغـربـي الـمـالـكـي الأشـعـري[3]

ومما وصف به نفسه: «... من هو من لباس التقوى عري، أحمد بن محمد بن أحمد، الشهير بالمقري، المغربي، المالكي، الأشعري»[4]، حيث كلمة «الأشعري» تشير إلى العقيدة الأشعرية، و «المالكي» تصرح بالانتماء إلى المذهب المالكي، و «الفقير»، والتواضع بتحلية نفسه بالعَرِيّ «من لباس التقوى»، تحيلان إلى البُعْد الصوفي الحاضر بقوة في الثقافة المغربية ـ وهو؛ بطبيعة الحال؛ الحضور الصوفي على طريقة الجنيد ـ و «المغربي» تشير إلى تميز الثقافة المغربية، بالجمع بين هذه العناصر الثلاثة.

ويظهر هذا التداخل أيضاً، عند بيانهم لفائدة «الفقه»، وهي: «معرفة ما يدان به بعد العقيدة، وصحة العقود من فاسدها. وبذلك، يتوصل الإنسان إلى معرفة اللّه تعالى، وكيفية التعبُّد له، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه»[5]، حيث نلاحظ حضور عبارة «معرفة اللّه» ذات العمق الصوفي، إلى جانب مصطلح «العقيدة»، والمفردات الدالة على الفقه النظري: «معرفة ... صحة العقول من فاسدها»، والفقه العملي: «امتثال أوامره، واجتناب نواهيه»، ناهيك عن

---

(1) هذا هو العنوان الوارد في المطبوع، الذي اعتمدته في هذا البحث. وإلا، فإن المقري، وَسَمَهُ بـ «إضاءة الدجنة بعقائد أهل السُنَّة»، حيث استعمل حرف «الباء»، لا حرف «في» (رسالة المقري التلمساني إلى محمد بن سعيد الصنهاجي المجاطي لأحمد بن محمد المقري، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14059»، الورقة 48 ب).

(2) من شروحها: «فتوحات ذي الرحمة» للسيد مختار، و «إرشاد خالقي ومصوري» للغدامسي، و «رائحة الجنة» للنابلسي (قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات في الفنون والأثر لصالح بن محمد الفلاني، تحقيق عامر حسن صبري، دار الشروق، جدة، ط. 1، 1405 / 1984، ص. 228).

(3) إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السُنَّة لأحمد المقري، مراجعة وتعليق وتصحيح أبي الفضل عبد اللّه بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة ـ مطبعة محمد عاطف، القاهرة، 1374 / 1954، ص. 4.

(4) نفح الطيب، ج. 1، ص. 13.

(5) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 377 ـ 378.

المفردات الدالة على امتزاج العقيدة بالتجربة الذوقية، كعبارة: «معرفة ما يدان به بعد العقيدة»، و «يتوصل الإنسان»، التي تذكرنا بأهداف التصوف، ومن أهمها اتباع الطريق الموصل إلى اللّٰه، و «كيفية التعبد له».

وقد تتداخل هذه العلوم، عند المغاربة، بحيث قد يعبَّر عن الشرعي بما هو عقدي، أو العكس.

من ذلك، تقييد لأبي العلاء إدريس بن محمد المنجرة الشريف الحسني (ت. 1137هـ / 1724 م)، وَسَمَهُ بـ «إزالة الشكوك والسها عمّا في معتقد بعض الفقها»[1]، حيث كنت أبغي تصنيفه ضمن فهرس مخطوطات علوم القرآن، لكونه يتناول مخارج الحروف، ويشير إلى بعض أسرار رَسْمِها. لكن، آثرت تصنيفه ضمن فهرس كتب التوحيد لأمرين:

أولهما: أن العنوان يشير إلى أن المؤلف يجعل الموضوع، الذي يناقشه، من مسائل العقيدة.

ثانيهما: أن التقييد، وردت فيه إشراقات كلامية من صميم علم الكلام، وإن قَلَّتْ، كقول المؤلف: «والنون إشارة إلى اتحاد الأمر بالكون: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾[2]»[3]، وقوله: «ومعلوم أن مِن نُصح اللّٰهِ الإيمان بأن كلامه تعالى وتنزيله لا يشبهه شيء من كلام الخلق، ولا يقدر على مثله أحد»[4]، كما وظفت فيه بعض القواعد المستعملة في أصول الدين وأصول الفقه، كقوله: «ومعلوم مقرر، أن الواجب ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه. وكفى بهذا حجة على الناكر. ولا يقال: وجوب صناعي، لأن الوجوب الصناعي في تعليمها مفردات»[5].

ومما يشفع للدعوى المذكورة ويزكيها، أننا نجد لها مصداقاً في شخص

---

(1) إزالة الشكوك و السها عمّا في معتقد بعض الفقها لإدريس بن محمد المنجرة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1688»، ضمن مجموع، من الورقة 213 أ ـ إلى 217 ب.

(2) سورة القمر، الآية 50.

(3) إزالة الشكوك والسها، الورقة 213 أ.

(4) إزالة الشكوك والسها، الورقة 215 أ.

(5) إزالة الشكوك والسها، الورقة 215 ب.

أبي الحسن الشاذلي، لدى هجرته إلى مصر، وتصديه لمهمة التعليم هناك، حيث كان يحضر مجالسه كبار العلماء، وعلى رأسهم سلطان العلماء العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد[1]، ناهيك عن ملازمة الصوفي الكبير له واتخاذه من الشاذلي شيخاً مربياً له، أبي العباس المرسي، الذي خلفه في وراثة سر الطريقة الشاذلية.

ولعل هذه الشخصيات الثلاث، المجتمعة بأبي الحسن الشاذلي، تؤكد حضور الأبعاد الثلاثة في الفكر المغربي. فالعز بن عبد السلام فقيه وأصولي ومتكلم، وابن دقيق العيد فقيه ومحدث، وأبو العباس المرسي متصوف، بل من أعلام التصوف وأقطابهم.

ولعلنا؛ بذلك؛ نفهم الغاية من تأليف العلماء المغاربة لتقاييد ورسائل، تجمع بين العلوم الثلاثة.

ومن ذلك، «تقييد في ما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه» لليوسي، حيث استهله ببيان «جملة ما يجب على المكلف، وهو العاقل من الرجال والنساء، أن يعرفه من أصول الدين»[2]، و «مما يجب اعتقاده، وبمعرفته تتم شهادة أن لا إله إلا اللّه، وأن محمداً رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم»[3]. ثم يطفق يتكلم على الأوامر والمنهيات، من الفقهيات[4]. ثم يختم بالكلام على أمور الباطن، حيث يبدأها بـ «المحرمات القلبية»[5]، ليؤكد «أن أصل كل خير وفلاح في العاجل والآجل، مراقبة اللّه تعالى في كل أخذ وترك، وإيثار ما عند اللّه تعالى، واتهام النفس على الدوام، مع التزام الأدب، وحفظ الحرم. وكل بلاء وضلال: الغفلة عن اللّه تعالى، وإيثار العاجلة، وتضييع الشريعة، والرضى عن النفس»[6].

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 30.
(2) تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه لليوسي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «614»، الورقة 56 ب.
(3) تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه، الورقة 58 أ.
(4) تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه، الورقات 58 أ ـ 79 ب.
(5) تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه، الورقة 79 ب.
(6) تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه، الورقتان 80 ب ـ 81 أ.

وهذا التداخل بين العلوم الثلاثة، يبرز مدى تغلغل المشروع الإحيائي لأبي حامد الغزالي عند فقهاء المغرب، حيث إن مؤلفاته تدل على أنه صنفها لتحقيق ثلاثة أغراض، وهي:

1 ـ بناء العقيدة الإسلامية.

2 ـ تهذيب النفس والإرادة.

3 ـ دراسة العلوم الفقهية.

4 ـ ميدان الحكمة والإعداد الوظيفي(1).

* * *

هذا، وقد اعتبر محمد الطالب ابن حمدون ابن الحاج السلمي العقيدة الأشعرية (علم الكلام)، والمذهب المالكي (الفقه الشرعي)، وطريقة الجنيد (الفقه القلبي)، مجلى لأقسام الدين الثلاثة، على الترتيب: الإيمان، والإسلام، والإحسان. واستدل بأبيات شعرية تكشف عن أهمية هذه الأركان، التي تتوزع بينها مقام الأهمية والأولية. فقيل في علم الكلام:

أيها المقتدي لتطلب علما كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكماً ثم أغفلت منزل الأحكام

وقيل في علم الفقه:

إذا ما اعتز ذو علم بعلم فعلم الفقه أشرف في اعتزاز
فكم طيب يفوح ولا كمسك وكم طير يطير ولا كباز

وقيل في علم التصوف:

يا من تقاعد عن مكارم خلقه ليس التفاخر بالعلوم الظاهرة
من لم يهذب علمه أخلاقه لم ينتفع بعلومه في الآخرة(2).

وهذا عينه، يمثله كتاب مخطوط، لمؤلف مغربي غير معروف، موسوم بـ

(1) الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح، ص. 90 ـ 92.

(2) حاشية أبي عبد الله محمد الطالب بن حمدون بن الحاج على شرح ميارة لمنظومة عبد الواحد بن عاشر المسماة بـ «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين على مذهب الإمام مالك بن أنس»، وبهامشه شرح ميارة المذكور، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ط. 1، 1316، ج. 1، ص. 15.

«تأليف في معاني الإيمان والإسلام والإحسان»[1]، حيث يرى «أن جماع ما يخاطب به الإنسان ثلاثة أمور، وهي: الإيمان، والإسلام، والإحسان، حسبما ورد في الحديث، الذي رويناه في صحيح مسلم، عن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه»[2]، وأن «على هذه الأشياء، مدار التكليف والطلب»[3].

وبناء على ذلك، يقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

يتولى القسم الأول الكلام على «الإيمان»، وهو عبارة عن عقيدة مماثلة لمصنفات العقائد، بل إنها مشابهة في ترتيب مسائلها بـ «أم البراهين» للسنوسي[4].

ويتولى القسم الثاني الكلام على «الإسلام»، وذلك بذكر أبواب الفقه، مع بعض التفصيل[5].

ويختم بالقسم الثالث، المتعلق بـ «الإحسان»، وقد تناول مسائل في التصوف والولاية[6].

ويختم بالإشارة إلى خصوصية الثقافة المغربية، المبنية على الأركان الثلاثة المذكورة (عقيدة الأشعري، وفقه مالك، وتصوف الجنيد)، وبعبارته: «والثبوت على عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة المرضية، المعوِّلين على الإمام أبي الحسن الأشعري، ذي العقائد السُّنية، والعمل على مذهب إمام دار الهجرة السَّنية مالك بن أنس، صاحب الطرائق السَّمية، والسلوك على طريقة السادات الصوفية، السالكين على منهاج الإمام أبي القاسم الجنيد، ذي الأحوال الزكية، مع مراعاة تعظيم غير هؤلاء، من أئمة الدين، وأعلام المسلمين، واعتقاد إمامة من صفا مذهبه من كدر المبتدعين، واتصف بكونه لكتاب اللّه وسُنَّة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم من المتبعين. ويعينه، على ذلك، صحبة العلماء

(1) تأليف في معاني الإيمان والإسلام والإحسان لمؤلف مغربي غير مذكور، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «10100».
(2) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحة 1.
(3) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحة 2.
(4) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحات 2 ـ 19.
(5) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحات 19 ـ 161.
(6) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحات 161 ـ 165.

العاملين، والأولياء، والعارفين، والنصحاء الصالحين، الدالين على اللَّه، والذين إذا رؤوا ذُكِر اللَّه سبحانه»[1].

* * *

أما بناء الفكر الإسلامي المغربي على الأركان الثلاثة، المذكورة في منظومة ابن عاشر، وهي: المذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، وطريقة الجنيد، فلِما تحمله من دلالات كثيرة، أهمها دلالتان:

الدلالة الأولى: الرجوع بالعلوم الثلاثة إلى صفائها وأصالتها، عند أساطين الفكر الصوفي، في القرون الأولى، حيث كانت تسير في مضمار واحد، وتؤدي وظيفتها في نسق واحد. فمما قاله أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. 465هـ / 1073 م)، في لزوم الجمع بينها، واعتبار ذلك من قواعد الطريق وأصول السلوك: «لا بد للمريد، في بداية أمره، من اعتقاد صحيح، حاصل عن البرهان الصريح [. . .] فإن صح بينه وبين معبوده في التوحيد عقده، وجب أن يصحح إليه قصده، فيتجرد له بقلبه، ويهجر ما يشغله عن ربه. ويجب ألاّ يلم بزلّة بحال، يذر ظاهر الإثم وباطنه، ولا يخلّ بشيء من لوازم الشريعة»[2].

الدلالة الثانية: تتعلق بالاجتهاد والتقليد. فقد سبقت الإشارة إلى أن الاعتقاد بموجب العقيدة الأشعرية، لم تكن؛ عند فقهاء المغرب؛ تقليداً أعمى لأبي الحسن الأشعري. فقد خالفوه في كثير من المسائل، أشرنا إلى بعضها. خلال هذا البحث.

وأما السلوك الصوفي، وفق طريقة الجنيد، فلما تحمله من دلالة الالتزام بالتصوف السنّي، باعتبار الجنيد أهم وأعظم شخصية ممثلة له. ولذا، اعتبره المغاربة «إمام المذهب»[3].

---

(1) تأليف في معنى الإيمان والإسلام والإحسان، الصفحة 164.

(2) بلغة المقاصد لأبي القاسم القشيري، منشورة ضمن «ثلاث رسائل في العقيدة» كلها للمؤلف نفسه، مع كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» لأبي الحسن العامري، ضبطها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006، ص. 163. وانظر أيضاً: «لمع في التوحيد»، و «عقيدة أهل التصوف وقولهم في مسائل التوحيد»، كلاهما للقشيري، ضمن «ثلاث رسائل في العقيدة»، ص. 167 ـ 174.

(3) انظر؛ مثلاً؛ «كنز الأسرار في مناقب مولانا العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار» لمحمد بوزيان المعسكري (مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13905»، الصفحة 7)

بيد أن تمثُّلهم هذا الصوفي العظيم، لم يكن يعني البتة اتباع هذه الطريقة بعجرها وبجرها. والدليل على ذلك، أنهم استحسنوا؛ وأحياناً أوجبوا؛ اتباع الشيخ المربي الحي.

بمعنى، أنهم اشترطوا شرط «الحياة»، في الاجتهاد الروحي. مما يذكرنا بشرط «الحياة»، في الاجتهاد الفقهي والفتوى، على مذهب المحققين من فقهاء الشريعة[1].

ومذهب الحكيم الترمذي، في اشتراط هذا الشرط، في الاجتهاد القلبي والشرعي، هو أيضاً مذهب فقهاء المغرب، كما هو صريح قول ابن عجيبة: «ولا بد أن تقتدي بإمام كامل، سلك الطريقة على يد شيخ كامل، يعلمك كيفية العمل بالشريعة، ويدلك على الحقيقة، وإلا بقيت مريضاً على الدوام»[2].

ولعل هذا يكشف لنا عن بعض أسرار التداخل الفقهي والصوفي، عند المغاربة، حيث يمكن أن يكون تخليصاً للفقه من العقم والتعقيد، اللذين كانا «من أسباب فرار بعض كبار فقهاء تطوان (ابن عجيبة والحراق) من حظيرة الفقه، إلى التصوف»[3].

وإذا كان الجنيد حلقة أساساً، في سند كل الطرق الصوفية، بل أصلاً في إكسابها مشروعية العمل والبقاء في المشرق والمغرب، فإن كل الطرق التي ظهرت بعد أبي الحسن الشاذلي، حاولت أن تصل سندها بهذا الأخير[4]، مما يوحي بأن التصوف المغربي خرج من مرحلة البحث عن المشروعية في أسانيد المشارقة، ليصير حلقة تُكسِب المشروعية للتصوف المشرقي وغيره.

وبناء على ذلك، نقول:

إن تبني فقهاء المغرب للمذهب المالكي، كان أيضاً على هذا السبيل، أي أن أخذهم بالمذهب المالكي، كان اتباعا لمالك لا تقليداً له[5]. «وقد عبر عن

---

(1) انظر تفصيل ذلك في بحثنا: «شرط الحياة في المجتهد بين أهل السُّنَّة والشيعة الجعفرية»، المنشور ضمن أعمال «الندوة الثانية للتقريب بين المذاهب الإسلامية»، التي عقدتها «إيسيسكو» بالرباط في 12 ـ 14 ربيع الثاني 1417 هـ / 27 ـ 29 أغسطس 1996 م.

(2) شرح رائية الجنيد، الورقة 116 ب.

(3) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 104.

(4) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 35.

(5) كان المغاربة يرفضون تقليد المشارقة، ولو في اعتماد المصادر المشتركة بينهم وبين أهل =

هذا الموقف، المتصوف الشاذلي المتأخر، أحمد بن عجيبة، حين قال: «الصوفي الحقيقي، لا يقلد مالكاً، ولا غيره، بل يأخذ الشريعة من أصلها، والحقيقة من معدنها»»[1].

ومما يشفع لذلك، ويزكيه، أنهم خالفوه في كثير من المسائل، وتفرد المغاربة بكثير من الفتاوى، بل ظهر عندهم «العمل الفاسي»[2]، و «العمل السوسي»، و «العمل القيرواني»، و «العمل الجبلي»[3]، و «العمل الرباطي»، و «العمل السجلماسي»، إلخ، على غرار «عمل أهل المدينة». وهذا مما انفرد به المغاربة، ولم نجد له نظيراً، لدى المالكية المشارقة، حيث ظل أصل «عمل أهل المدينة» معمولاً به إلى عهود متأخرة.

وصنيع فقهاء المغرب يذكرنا بالفقه في أوج ازدهاره، وتلبُّسه بالاجتهاد، حيث احتج محمد بن إدريس الشافعي بـ «عمل أهل مكة»، وأخذ الأحناف بـ «عمل أهل العراق»[4].

كما يذكرنا بـ «عمل قرطبة»، الذي «بدأ بجزيرة الأندلس، وبقرطبة

= المشرق، بسبب حضور الحس النقدي القوي عندهم في المجال المعرفي. مثال ذلك، أن الأمة متفقة على اعتماد صحيح البخاري كأول مصدر حديثي، بيد أن المغاربة، عملوا به بموجب رواية ابن سعادة المتوفى سنة 514 هـ، مخالفين؛ بذلك؛ الرواية المعتمدة لدى المشارقة، وهي رواية البونيني، المتوفى سنة 701 هـ. فبين الروايتين فاصل زمني كبير، مما يجعل الوسائط بين الأول والبخاري، قليلة، حيث إن عددها كان خمس وسائط فقط، وهو أقل من عدد الوسائط بين الثاني والبخاري (انظر تفصيل ذلك في «التنويه والإشادة بمقام رواية ابن سعادة» لمحمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني. تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز نجيبويه، القاهرة، 1429 / 2008).

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 31.

(2) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (2) ـ مطبعة فضال، المحمدية، 1396 / 1976، ج. 1، ص. 304 ـ 307.

(3) العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب لعمر بن عبد الكريم الجيدي، اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة ـ مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1404 / 1984، ص. 352.

(4) العرف والعمل في المذهب المالكي، ص. 341.

بالذات، لأن علماءها كانوا أقدر من غيرهم على تطوير الأحكام، نظراً لتفوقهم في العلم، واطلاعهم على أسرار الفقه المالكي، فكان لهم قدرة على الترجيح والتخريج، أكثر من غيرهم»[1].

يقول أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت. 1041هـ / 1631 م): «واعلم أنه لعظم أمر قرطبة، كان عملها حجة بالمغرب، حتى إنهم يقولون في الأحكام: «هذا مما جرى به عمل قرطبة». وفي هذه المسألة نزاع كبير»[2].

ومما نقله عن العلماء، في بيان أهمية هذا الأصل، قول الحافظ ابن غازي: «وحدثني ثقة، ممن لقيت، أنه لما قدم مدينة فاس العلامة أبو يحيى الشريف التلمساني، وتصدى لإقراء التفسير، بالبلد الجديد، وأمر السلطان أبو سعيد المريني الحفيد أعيان الفقهاء بحضور مجلسه، كان مما ألقاه إليهم منزع المقري هذا، فبالغوا في إنكاره، ورأوا أنه لا معدل عما عول عليه زعماء الفقهاء، كابن رشد، وأصحاب الوثائق، كالمتيطي، من اعتماد عمل أهل قرطبة، ومن في معناهم»[3].

فلا غرو؛ إذًا؛ أن يكون عَمَلُ فقهاء المغرب بما جرى به العمل، كالعمل الفاسي، مظهراً من مظاهر التفوق في الفقه المالكي، والاطلاع على أسراره، والقدرة على الترجيح والتخريج، وأنه؛ لِعِظم أمر المدن المغربية؛ كان العمل به حجة.

ولذا، اعتبر محمد العربي الفاسي (ت. 1052 / 1642 م) اعتماد فقهاء المغرب المتأخرين على هذا الأصل، في مسألة «شهادة اللفيف»، من صميم الاجتهاد، وبكلمته: «وما تأدى إلى ذلك من تأدى إليه من علمائنا المتأخرين، إلا عن بذل وسع واجتهاد، من أهل التأهل له والاستعداد»[4].

كما أنه مظهر من مظاهر الجمع، بين فقه الشرع وفقه الواقع، حيث يبني

(1) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب لعمر الجيدي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط. 1، 1993، ص. 182.

(2) نفح الطيب، ج. 1، ص. 556.

(3) نفح الطيب، ج. 1، ص. 557 ـ 558.

(4) جواب الفاسي في شهادة اللفيف لمحمد العربي الفاسي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9567»، الورقة 1 ب.

الفقيه فتاواه وأقواله، على المستجدات من النوازل، مما لا يحله «عمل أهل المدينة».

وعليه، فقد قسم محمد العربي الفاسي؛ مثلاً؛ جوابه في شهادة اللفيف إلى قسمين: «أولهما: فيما جرى في كلام المتقدمين. وثانيهما: فيما جرى في عمل المتأخرين»[1].

وتقريراً للبعد العملي في الفقه، فرق بين الحكم باللفيف في الحاضرة، والحكم به في البادية، والحكم به في غيرهما[2].

وقد انتبه أحد الباحثين إلى هذا التداخل العميق بين الكلام والفقه والتصوف، مقرراً حضوره في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وبعبارته: «فعندما نتأمل تاريخ الفكر العربي الإسلامي، نجد حضوراً ـ بنسب متفاوتة، حسب الفترات التاريخية ـ لأربعة أنساق، أو وجهات نظر رئيسية وهي:

- أهل الحديث والفقه وأصول الفقه.
- وأصحاب الكلام والفلسفة والمنطق.
- وأصحاب القلب والمجاهدة والكشف.

بالإضافة إلى أصحاب العلوم المكملة، كاللغة والتاريخ، أو أصحاب العلوم الأخرى، مثل الرياضيات، والفلك، والكيمياء، وغيرها. إلا أن القوة، تكون دائماً للأنساق الثلاثة الأولى»[3].

لكن، ما يجب التنبيه عليه هو أن هذا الحضور لا يكتسب قيمته، ولا يكون له وزن معرفي، إلا بمدى تفاعل هذه الأنساق مع بعضها البعض.

---

(1) جواب في شهادة اللفيف، الورقة 1 ب.
(2) جواب في شهادة اللفيف، الورقة 22 أ.
(3) تجديد الكلام في علم الكلام لعبد الصمد تمورو، ص. 32.

الفصل الحادي عشر

الأبعاد السياسية والاجتماعية للتداخل بين الكلام والفقه والتصوف

الأبعاد السياسية والاجتماعية للتداخل بين الكلام والفقه والتصوف

مما حَلَّى به محمد بنُ العربي الرباطي محمدًا الحراقَ، أنه لما «أخذ من علم الظاهر الحظ الأوفر، أكمل اللّه نعمه بعلم الباطن، ليكون رحمة في البلاد، وقدوة للعباد»[1].

تعكس هذه التحلية، الدور الاجتماعي والسياسي، الذي تقع مسؤوليته على العالم، عندما يحصل علوم الظاهر ـ وعلى رأسها «علم الكلام» و «الفقه» ـ وعلوم الباطن، في القيام بمهمة الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

وتؤكد أيضاً البعد العملي للعلوم الثلاثة المذكورة، عند فقهاء المغرب، حيث اعتبروا التصوف بالنسبة إلى الفقه وعلم الكلام «هو روحهما، كما أنهما له كالجسد. لا إكمال لهما إلا به، كما لا ظهور له بدونهما. فهما شرطان في صحته، كما أنه شرط في كمالهما»[2].

«فالتصوف ليس أبداً نزعة انعزالية «رهبانية»، بل هو يرمي في نهايته وغايته، أن يكون مذهباً أخلاقياً ومجتمعياً، بقدر الإمكان»[3]. ولهذا، اشترطوا في الشيخ المربي، أن يكون ذا نزعة اجتماعية وكمال أخلاقي[4]، حيث يبادر الشيخ المربي خصوصاً، والصوفي عموماً، «إلى مشاركة الناس حياتهم الخاصة والعامة، ويضرب لهم المثل في التخلق بمقام «الجمع»، الذي يقتضي بتنزيل القيم والنماذج على مستوى ما يستطيعه الناس، ويحيونه، ويعيشونه. فكان

(1) تقييد في ترجمة الشيخ أبي عبد اللّه محمد بن محمد الحراق الحسني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13905»، الصفحة 395.

(2) اغتنام الفوائد، مخطوط مذكور سابقاً، الورقتان 1 ب ـ 2 أ.

(3) التصوف كوعي وممارسة، ص. 91.

(4) التصوف كوعي وممارسة، ص. 126 ـ 127.

الصوفي فرداً من مجتمع الناس، يأكل، ويتاجر، ويتزوج، كما يفعل الناس. لكنه، في نفس الآن، يمثل لهم نموذجاً، يتطلعون إليه، ويحلمون بمتابعة مسيرته بينهم»[1].

وهذا يوحي بسبب آخر من أسباب حضور أبي حامد الغزالي وفكره، لدى المتصوفة، وهو ترسُّخ البُعْد الأخلاقي في نسقه الفكري والروحي، حتى وَسَمَهُ المستشرق سبنسر برمنجهام بـ «مُنَظِّر الصوفية الأخلاقية»[2].

فلم يكن التصوف في منأى عن الواقع، ولا كان فلسفة عائمة في الفضاء. وإنما يهدف إلى رفع التناقض بين المعرفة (معرفة اللّه ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً) والممارسة. إنه توجه يجعل هذه المعرفة تنأى عن عموم التوجهات الفلسفية، لتأخذ طابعاً تجريبياً: «إن التخارج والتعارض، بين الفكر والواقع، وصف يشين العديد من النماذج الفكرية: فشتان ما بين فلسفة أرسطو ـ التي يسمو بها البعض إلى مرتبة الإنسانية ـ وبين اعتقاد أرسطو بنظام الرق، بل ودفاعه عنه. وشتان ما بين النظريات الأخلاقية لكثير من الفلاسفة، وبين سلوكهم ومعاملتهم الناس»[3].

فقد كان نشاط الفرق الصوفية المغربية فاعلاً في المجال السياسي[4]، وكانت تهدف إلى تغيير الأوضاع السياسية، ولا أدل على ذلك الأدوار السياسية الواسعة التي كانت للطرق الصوفية في مقاومة الاستعمار في المغرب الحديث، ومن رموز شيوخ الطرق الذين كان لهم هذا الدور، العربي الدرقاوي، الذي كانت حياته السياسية «نشطة وغنية، والدور السياسي، الذي لعبته الدرقاوية في الجزائر، أو المغرب، ينبئ عن إيمانهم بأن التصوف، إذا كان يؤكد من الناحية الأخلاقية على قيمة التجرد والزهد، فإنه لا يهمل الواقع وشروطه الخاصة»[5].

كما أيد قادة الثورات ضد حكم السلطان العلوي المولى سليمان، وسجن

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 186.
(2) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 25.
(3) التصوف كوعي وممارسة، ص. 30.
(4) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 357.
(5) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.

بسبب ذلك، ثم أطلق سراحه السلطان عبد الرحمٰن. وبعد ذلك، أخذت قوته السياسية تضعف[1].

ولا ننسى دور الصوفية في الثورة على الظلم الاجتماعي والسياسي، عوض الجنوح إلى العزلة السلبية. فلطالما «أكد ابن عجيبة، أن العزلة ليست في اعتزال الناس وذكر اللّه، وإنما الكمال في العيش «وسط الناس»، دون أن يشغله ذلك عن ذكر اللّه»[2].

ومن هنا، كانت مواقفه السياسية والاجتماعية نموذجاً رائعاً لخدمة قضايا الإنسان، والتضحية في سبيل ذلك. فلا ننسى مواقفه الرافضة للفتاوى الفقهية المكرسة للظلم، من قبيل فتواه، في تحريم الرق، باعتباره «وصمة عار، يجب التخلص منها، لتناقضها مع مقاصد الإسلام»[3].

لقد خَلَقَت الفرق الصوفية، في المغرب، تطوراً اجتماعياً متكاملاً، حيث جعلت الزاوية محوراً لكل شيء في المجتمع. مما جعلها مؤسسة متميزة، تكونت تحت ظروف اجتماعية وطبيعية خاصة[4].

وهذا لا يمكن وصفه، إلا بأنه «وعي دائم بضرورة الجمع بين المثل الأخلاقية والواقع المحسوس»[5].

أما ما وصف به بعضُ الباحثين «المدرسةَ المغربيةَ» بأنها «تميزت، في القرنين السادس والسابع بعدة سمات، أهمها البُعْد عن التجزيء، والتجريد، والتسييس، مع التركيز الشديد على التربية الخلقية، والتزكية الروحية»[6]، فصحيح، عدا دعوى البُعْد عن التسييس، ففيها نظر، حيث إن التصوف

(1) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 180.
(2) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.
(3) التصوف كوعي وممارسة، ص. 189.
(4) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 264.
(5) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.
(6) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع لمحمد الرايس، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 168.

المغربي، ظلت له قوة سياسية، كما رأينا قبل حين، وكما سنتحدث عنه بشيء من التفصيل.

* * *

هذا، ولا ينبغي أن نغفل عن انبناء «علم الكلام» على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، واعتباره أصلاً من أصوله الفكرية والاجتماعية[1]. وهو أصل شديد الارتباط بالواقع المجتمعي للمسلمين، والأمة مجمعة على العمل به. وهذا يستلزم أن «علم الكلام»، يجب أن يكون مرتبطاً؛ هو الآخر؛ بواقع المسلمين[2].

كما لا ينبغي إغفال الدور الاجتماعي والسياسي الذي كان يهدف إليه التداخل الموصوف، بين «التصوف»، و «الفقه»، و «الكلام».

فالواقع السياسي للكثير من مناطق المغرب كان فاسداً، ويعاني أهله الأمَرَّين من الحكام والقواد[3].

وكذلك واقع الطرق الصوفية، التي كانت موزَّعة بين طرق أرستقراطية تكرس الظلم، وتبرِّر الطبقية الفاحشة، كـ «الطريقة الريسونية» في مناطق الشمال، وطرق شعبية[4]، تكرس الجهل والتخلف والأمية، وتبتعد عن شريعة الإسلام وحقيقته، كـ «الطريقة العيساوية»، و «الطريقة

(1) يعتبر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الأصل الخامس من الأصول الكلامية للمعتزلة، بعد: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين.

(2) الأساس الكلامي لمؤسسة الحسبة في الغرب الإسلامي لمحمد أبطوي، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 293 ـ 306.

(3) انظر الوضع السياسي والاجتماعي المتردي والمظلم لمدينة تطوان؛ مثلاً؛ في «إشكالية إصلاح الفكر الصوفي» (ج. 1، ص. 53 ـ 77).

(4) يطلق المستشرقون على مثل هذه الممارسات، وما إليها، من قبيل تعلق العوام بالأضرحة، والتمسح بها، خاصة في المغرب، عنوان «الإسلام الشعبي» (إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة لعبد المجيد الصغير، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 187).

الحمدوشية»[1]، اللتين كانت لهما ممارسات وسلوكات، من قبيل أكل الحيوانات وهي حية، وشرب دمها، وتعذيب الجسد، بالضرب والإدماء، بدعوى الكرامة وخرق العادة[2]، حتى غدتا أشبه بالوثنية، إذ «أصبحتا تمارسان طقوساً، تشبه إلى حد كبير، طقوس المذاهب «الأورفية»، عند اليونان ـ وهي مذاهب غنوصية محضة ـ في طقوسها السنوية، والمتمثلة في افتراس أفرادها للحيوان، الذين يعتقدون، أن دم الإله «ديونيسوس»، قد حلّ فيه. فيأتي الافتراس، عند العيساوية، كإحياء لتلك الطقوس، القديمة والغريبة، بل والمعادية للإسلام»[3].

ولذا، اعتبر عبد السلام الأسمر هذه الممارسات البدعية بعنوان التصوف، «من الجنون، وعمل الشيطان، والاستدراج، ومخالفة السُّنَّة، أكل السمومات، ولحس المناجل المحميات بالنار، والضرب بالسيوف والسكاكين على يمينه وشماله وبطنه»[4]. ويشبهها بالوسخ، الذي يجب أن يغسل بجمال حضرة نظيفة، وبعبارته، بعد الكلام على الخوارق والكرامات الكاذبة: «حضرتنا صباغة غسالة، تغسل جميع الأوساخ [...] حضرتنا قوية، تنبت الأولياء، كما ينبت البقل حميل السيل»[5].

ومنها طرق غدت أشبه بمذاهب النصارى، كما عبر عن ذلك الهبطي الكبير نظماً:

تمذهبوا بمذهب النصارى فزاد غيهم على السكارى
قد سلكوا طريقة القسيس فيما أتوا إليه من تدليس[6]

فلا جرم؛ إذاً؛ أن يتدخل علم الكلام، ليضع حداً لهذه الممارسات اللاعقلية، ويخلي التصوف من هذه الشوائب، المخالفة لأهم ما جاء به الإسلام، بل أساس الدين كله، وهو التوحيد، وأن يتدخل الفقه في تحالف

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 77 ـ 92، 212 ـ 213، 284.
(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 77 ـ 92.
(3) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 88.
(4) مواهب الرحيم، ص. 207.
(5) مواهب الرحيم، ص. 207.
(6) الألفية السنية، الصفحة 39.

عميق مع علم الكلام، لأداء الدور المكمل، وهو تخليص الشريعة من المظاهر التي سادت في بعض الطرق الصوفية، أهمها مظهر إسقاط التكليف[1].

(1) ممن كان يتهم بالسماح لمريديه بترك الشريعة الشيخ لابن عزوز المراكشي (إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 2، ص. 91). وقد يكون اتُّهم بذلك، لتصريحه، في بعض كتبه، بعبارات تشعر بذلك، من قبيل اعتباره تفضيل الاسم الأعظم «وفضله على سائر الأذكار، وسائر العبادات، وسائر الأعمال الصالحات» (رسالة الصوفي للصوفي لابن عزوز المراكشي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم 31، الصفحة 4). وقد يكون ذلك الاتهام بسبب أنه كثيراً ما يدعي أنه يتكلم بلسان الكشف، ومما قد يفهم منه التحلل من الشريعة، كادعائه بأنه أسس كتابه «لباب الحكمة»، «على الكشف الصريح، وأيدت ـ كما يقول ـ مسائله بالخبر الصحيح، وتكلمت فيه مع خاصة الخاصة، وأغلقت القول فيه على العامة وعلماء العامة، لأنه ليس من فنهم» (لباب الحكمة في علم الحروف وعلم الأسماء الإلهية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، الورقة 129 ب).
بيد أن هذه العبارات، لا يمكن أن تقف دليلاً على صحة التهمة، لأن كلام الرجل، يجب أن يدرس في سياق كتبه ورسائله قاطبة. والرجوع إليها يثبت خلاف المدَّعى، حيث نجده في خطبة كتابه «الأجوبة النورانية»، يعتبر نفسه «من جملة عامة المسلمين، وهذا دأبي ـ كما يقول ـ إلى الآن» (الأجوبة النورانية لبعض المسائل سألني (في الأصل: سألوني) عنها بعض تلامذة الصوفية فيما ينفعهم في سلوك طرق الخصوصية لعبد الله بن عزوز المراكشي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1139»، الورقة 2 أ). ولو كان ادعى إسقاط التكاليف الشرعية، لنسب إلى نفسه دعوى الخصوصية، لا أن يعترف بالتقصير، وينسب نفسه إلى العامة؛ بل يصرح في تعريفه للتقوى، بأنها تتحقق بأمور، منها: «لزوم الاقتداء بالكتاب والسُّنَّة والآثار» (المصدر نفسه، الورقة 2 أ)، ويقول في فريضة الصيام: «الصوم ركن من أركان الإسلام، وفرضه على كل عاقل بالغ. ولكل فرض نوافل من جنسه، يجبر بها ما أنقصه من فرضه» (المصدر نفسه، الورقة 5 أ)، وكذلك الأمر في الزكاة، والحج (المصدر نفسه، الورقتان 5 ب ـ 6 أ)، والطهارة (المصدر نفسه، الورقات 8 ب ـ 12 أ)، ويقول في الصلاة: «اعلم؛ أيها السائل؛ أن الصلاة، هي أكبر العبادة، بعد الشهادة. وهي مما يجب للخالق على مخلوقاته. والصلاة؛ أرشدك الله؛ منها فرائض، كالصلوات الخمس، وصلاة الجنائز، إن لم يكن من يقوم بها. ومنها سنن، كصلاة العيدين، والاستسقاء، والكسوف، والوتر، وركعتي الفجر. ومنها فضائل، كسائر النوافل. وهي أقوال وأفعال» (المصدر نفسه، الورقة 13). وهكذا، يستمر في سائر الكتاب ـ وهو عبارة عن أجوبة لأسئلة، كان يوجهها إليه مريدوه، ثم جمعها في كتاب ـ بما يؤكد، أنه لا يحيد عن الشريعة قيد أنملة. ويؤكد ذلك في كتابه «إثمد البصائر»، ويجعل الأركان المذكورة من «المفروض على لب كل مؤمن آمن بالله ورسوله» (انظر تفصيل ذلك في «إثمد البصائر في معرفة حكمة المظاهر»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، ضمن مجموع، الورقتين 48 ب ـ 49 أ).

=

وقد انتقد محمد الحسني الفلالي هذه الطائفة، في «المقتبس الأسنى»، وحذر منهم[1].

ناهيك عن «ظهور جماعة ما يسمى بـ «العكاكزة»، التي تغطت بغطاء

= ومما يؤكد ما نفيناه عنه، أن ناسخ النسخة التي اعتمدت عليها فيما نقلته، هو محمد بن علي المكودي التلمساني، فرغ من نسخها يوم الثلاثاء 2 أو 3 رجب عام 1234 هـ. ولا جرم أن المكودي هذا كان من العلماء والفقهاء، فكيف ينقل من كتاب ألفه من يدعي سقوط التكليف عنه؟! ومن أهم مصنفاته، التي يقر فيها وجوب الجمع، بين الشريعة والطريقة والحقيقة، ويحرم فيها العدول عن ظواهر الإسلام وشرائعه، كتابه الموسوم بـ «تنبيه التلميذ المحتاج تأليف في الجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة وهو المنهاج في الرد على من ابتدع فيهم ما ليس منهم بإيضاح البراهين وإقامة الحجاج» (مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3212»). ناهيك عن كونه ألف كتباً لا بأس بها في علوم الظاهر، مما يؤكد اهتمامه بها، ومنها كتابه الذي اختصر فيه «الجامع الصغير» للجلال السيوطي، ونسخه المكودي المذكور بخط يده أيضاً، حيث فرغ منه عشية الثلاثاء 8 رجب سنة 1202 هـ كما هو مثبت في آخر المخطوط، الذي اعتمدت عليه (مختصر «الجامع الصغير» للسيوطي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، ضمن مجموع، من الورقة 5 ـ إلى 40 ب).

ويتهجم على من ادعى إسقاط التكليف، بدعوى الوصول إلى الحقيقة، ويعتبر ذلك «بدعة، وضلالة. والضلالة وأهلها في النار. ولم يكن الرسول وأصحابه على ذلك، وإنما يقول ذلك الزنديق، إحالة للأشياء على الله، وإسقاط الملامة عن نفسه، وانخلاعاً عن الدين ورسمه، لأن القول بأن ظواهر الأحكام الشرعية للأنام خاصة بالعوام، منابذة وخروج عن الشرع المتين، ويلزم عليه، أن طريق الخواص، ليس فيه شيء من أعمال البر الظاهرة، وإنما هو؛ على زعمهم، أعمال باطنية باهرة» (تنبيه التلميذ المحتاج، الورقة 43 أ ـ ب).

ولعل اتهام «الحضيكي» له، بأنه كان يسقط الشريعة (المقتبس الأسنى، الورقات 167 ب ـ 169 ب)، من باب الحسد الذي يكون بين الأقران. ففي هذه الفترة بالذات ـ أي عصر الحضيكي ـ اتُّهم الممتحَنون من الطريقة الدرقاوية، بتهم من هذا القبيل. فمما اتهمهم به أحد خصومهم، المتحامل عليهم بمجرد الدعوى والافتراء، وهو محمد الحسني الفلالي، أن الواحد منهم يدعي الوصل إلى الله والاستغناء بخواطر القلوب عن المجاهدة بالجوارح الظاهرة، ويعيب المشتغلين بها» (المقتبس الأسنى، الورقة 167 أ)، واتهم ابن عجيبة بإفساد الشباب (التصوف كوعي وممارسة، ص. 8). والتاريخ يحدثنا، أن الكثير من الأولياء، والأصفياء، وجهت لهم تهم كهذه التهمة، بل ما هو أخطر من ذلك، كاتهام الحكيم الترمذي، بادعاء النبوة وإفساد الشباب بالكلام على الحب، بحسب ما ذكره في سيرته الذاتية، الموسومة بـ «بدو شأن أبي عبد الله» (منشورة مع «كتاب ختم الأولياء»، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، منشورات «بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965، ص. 18).

(1) المقتبس الأسنى، الورقة 169 أ ـ ب.

صوفي، وكانت تأتي أعمالاً ـ كما يحكى عنها ـ إباحية إلى أبعد الحدود»[1].

وما حصل في «أم الزوايا» بدرعة، من بدع كثيرة، ومناكر وبيلة، سجلها محمد بن عبد السلام الناصري، منها «وقوف الإمام بساحتهم، وإشراف المخدرات؛ ليلاً أو نهاراً؛ عليهم، وتأخير الصلاة عن وقتها، وتشويشهم على المصلين»[2].

صرح الهبطي الكبير بوجود شيوخ ومريدين أسقطوا التكليف، بدعوى الوصول إلى اليقين والكمال. فمما قاله في إثبات ذلك، في «ألفيته السنية»:

فقلت والفؤاد مني انصدع لِما سمعت عنهمُ من البدع
إذ بدلوا الأصول والفروعا واتبعوا ما لم يكن مشروعا
ترك الصلاة عندهم من الكمال وخلطة النساء أيضاً والرجال
وغير ذا مما أقول بعضه أما جميعه فلا أطيقه[3]

ومما قاله في شيوخ الطرق الصوفية، المدعين لتحللهم من الشريعة:

وقال شيخهم لهم منبسطا أسرارنا في الاختفاء تعطى
وامتد كيده إلى النساء ولبَّسوا بالأخذ للأسماء
وسولوا للراغبات في الفضول الجاهلات بالإله والرسول
إن المربي ليس يعطي البتة أسماء ربنا سوى في الخلوة
فكل من تجيئه صغيرة وقد تزينت بأبهى الزينة
بها يفوزه وحد لا ثاني سوى اللعين شيخه الشيطان[4]

ويسجل حجتهم الواهية على من ينتقد طريقتهم في التحلل من الشريعة، بدعوى أنهم من أهل الحقيقة:

ومن لهم قد بين الحق المبين قالوا له أنت من المحجوبين
أنت على علم الكتاب واقف ونحن قد جزنا إلى المعارف
أنت ترى علم الحلال والحرام ونحن قد جزنا إلى أعلى مقام

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 91.

(2) المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا لمحمد بن عبد السلام الناصري، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2002، ص. 101.

(3) الألفية السنية، الصفحة 38.

(4) الألفية السنية، الصفحة 39.

أنت أخو النفس التي توسوس	وشيخنا عن طبعها مقدس
أنت مع الطبع اللئيم باقي	وشيخنا علا على الآفاق
أنت ترى من النساء الصورة	وشيخنا رأى الفنون الغامضة
أنت ترى محاسن الأبدان	وشيخنا عن النساء فان
أنت إذا نظرت نلت اللذة	وشيخنا يرى بعين الرحمة
أنت مقيد مع الشريعة	وشيخنا يطير في الحقيقة[1]

وهذا يؤكد، أن التداخل بين علم الكلام وعلمَي الفقه والتصوف لم يكن، عند فقهاء المغرب، مطلباً شرعياً وحسب، ولكن كان أيضاً مطلباً سياسياً واجتماعياً.

فإذا كان «علم الكلام، بعد القرن الخامس خاصة، صار مجرد ممارسة نظرية عقائدية، لا علاقة ضرورية بينها وبين الممارسة السياسية»[2]، فإنه قد نزل من برجه العاجي، ليلامس الواقع السياسي والاجتماعي، وليؤدي دوره في الإصلاح، وليؤكد تلك «العلاقة الوطيدة، بين هذا العلم[3]، والانشغال بالمشكل السياسي»[4].

ومن أهم الوثائق التاريخية على ما قررناه، منظومة «الألفية السنية في تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية» للهبطي الكبير ـ الذي كان من كبار علماء المغرب، وكان يلقب بـ «غزالي المغرب»، ويتبوَّأ مقام الرئاسة في العلوم الثلاثة المذكورة، كما سبق الكلام عليه ـ إذ عبر فيها عن واقعه السياسي، والاجتماعي، والديني، والفكري، بما يجعل المطلع على كتبه ورسائله، يدرك سر إصراره على أن يجعل الكلام، والفقه، والتصوف، تسير في طَلْق واحد، دون أن تكون بينها أية فواصل أو حدود.

ولعل النظر في عنوانات أبوابها يقدم لنا صورة حقيقية على الواقع الموصوف، وعلى ضرورة تضافر العلوم الثلاثة المذكورة لإصلاح هذا الواقع، وهذه هي الأبواب:

---

(1) الألفية السنية، الصفحتان 39 ـ 40.

(2) في البدء كانت السياسة، ص. 83.

(3) أي: علم الكلام.

(4) في البدء كانت السياسة، ص. 83.

باب التنبيه على ما وقع من التغيير في قول لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه.

باب التنبيه على ما وقع في الاعتقاد من التغيير.

باب ما وقع في ركن الصلاة من التغيير بسبب تغيير الإيمان.

باب التنبيه على ما وقع من التغيير في ركن الزكاة بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع في ركن الصيام من التغيير بسبب تغيير الإيمان.

باب ذكر بعض ما وقع من التغيير في الحج بسبب تغيير الإيمان.

باب التنبيه على ما وقع من التغيير في الجهاد بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع من التغيير في آحوال العامة بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع من التغيير فيما خلق اللّه من الحسن القويم بسبب ما يفعله الوشام اللعين في صورة الحريم وذلك بسبب تغيير الإيمان بوجود الصانع العليم الحكيم.

باب ما وقع من التغيير في دين الإسلام الدال على تغيير الإيمان بسبب زفن الملعون الزفان.

باب ما وقع من التغيير في معاشرة الأجانب بسبب تغيير الإيمان[1].

باب ما وقع من التغيير في الأحكام الشرعية بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع من التغيير في أحوال الخاصة[2] بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع من التغيير في أحوال الفقهاء بسبب تغيير الإيمان.

باب ما وقع من التغيير في أحوال الأمراء بسبب تغيير الإيمان.

---

(1) هذا الباب، غير موجود في النسخة الخطية التي اعتمدتها (2808). وقد أثبته لوجوده في نسخ خطية أخرى، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط (عدد النسخ الموجودة بها خمس نسخ، هذه أرقامها: 645، 1594، 2808، 4803، 12050)، منها النسخة المحفوظة برقم «1594»، ومكان الباب المذكور في الورقة 95 أ. كما أثبته، لدلالته على الواقع المغربي، الذي كانت كثير من مناطقه ترزح تحت الاحتلال الإسباني والبرتغالي، ولما في ذلك من دلالة على ظهور الخيانة والموالاة للغزاة.

(2) يقصد بالخاصة، الفقراء (أي: المتصوفة)، والفقهاء، والأمراء، حيث يقول:

أصنافهم ثلاثة بلا امترا الفقرا والفقها والأمرا

(الألفية السنية، الصفحة 38).

ويمكن أن نشير في هذا المقام أيضاً، إلى ارتباط النزعة الثورية، عند أحمد بن محمد الورزازي، ضد الواقع السياسي، بالنزعة العقلية في أمور العقائد، كما ارتبط التحرر الفكري، عنده، بالتحرر السياسي والإصلاح الاجتماعي[1].

لقد «كان الورزازي يجمع بين النزعة العقلية، والروح الصوفية، والرغبة الأكيدة في التغيير والإصلاح الاجتماعي»[2].

وكذلك الأمر عند تلميذه محمد بن الحسن الجنوي (ت. 1200هـ / 1785 م)، الذي ارتبطت روحه الصوفية بالتحرر الفكري، والسياسي، والاجتماعي[3]. ويظهر ذلك في رسالته، التي ألفها في التعليق على السلطان العلوي المولى سليمان حول بعض الأحاديث، حيث يرفض فيها الموقف السلبي لهذا الأخير من علم الكلام، ويذكره بأن هذا العلم، وسائر العلوم العقلية، ضرورة دينية ومطلب شرعي، إذا كان على شرط الإبداع الذي كان عليه المتكلمون الأوائل.

ومما قاله في ذلك: «فمن خاض في علم الكلام، والمنطق، وعلوم الفلسفة، فالذي خاض فيها، وسلمه اللّه من الشبه، وكان قلبه مملوءاً بالنور، وقصد من الخوض في ذلك، إحراز عقائد أهل السُنَّة، وإفحام أهل البدع، ودفع شبههم، فيلحق بالطائفة الأولى.

وذلك قصد الأكابر، كالإمام الأشعري، والباقلاني، وغيرهما. فقد جاهدوا جهاداً عظيماً، إذ كان أهل البدع في ذلك الوقت، لهم الكلمة والرئاسة، والأمراء والقضاة منهم. فكانوا يقصدونهم بالمحاججة، فيفحمونهم على رؤوس الأشهاد، فيظهر الحق للناس، ويتبعه من أراد اللّه به خيراً. ومن لم يسلم من الشبه، فلا حديث عليه. وفي حق من يخاف على نفسه من الشبه ونحوه، ورد المنع عن السلف الصالحين»[4].

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 110 ـ 112.

(2) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 109.

(3) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 112.

(4) تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان على بعض الأحاديث لمحمد بن الحسن الجنوي الحسني العمراني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4766»، الورقة 8 أ ـ ب.

ولْنلاحِظ في هذا النص، أنه يستند أيضاً في إثبات دعواه إلى السند السلفي. وفي هذا إيحاء منه، بأن التوجه السلفي للسلطان المولى سليمان يفتقر إلى أهم عناصره، وهو النزعة العقلية.

ومما يؤكد ذلك، أنه ينقل نصوصاً تركز على البُعْد العقلي في فكر السلف الصالحين، وتحليتهم بما يفيد ذلك، كتحليتهم «السلف المتقدم، من أئمة الصحابة، والتابعين»، بأنهم «كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة»[1]. ولا يخفى ما في ذلك من تعريض بالجمود الفقهي، الذي كرسه السلطان المذكور.

* * *

ولعل من أبرز أمثلة التوظيف السياسي لعلم الكلام عند المغاربة، ما صنعه محمد المهدي بن تومرت الموحدي، حيث يظهر أنه رجع إلى المغرب من المشرق بروح رافضة للواقع الكلامي لهذا المشرق.

فلا ينبغي أن ننسى، أن شيخه أبا حامد الغزالي كان يرفض إشغال العامة بعلم الكلام[2]، كما تدل على ذلك مصنفاته، خاصة رسالته الموسومة بـ «إلجام العوام عن علم الكلام»[3].

ولا ينبغي أن ننسى أيضاً، أن المشروع السياسي لابن تومرت، قام على مبدأ إعادة الاعتبار لكتب الغزالي التي أحرقت زمن المرابطين، مما فيه دلالة الرفض لفكره، والمنع من السير على مهيعه. كما قصد إلى إحياء الفكر الديني عند الغزالي. بمعنى أنه كان غزالي التكوين العلمي، ورائداً في التوظيف السياسي لهذه الشخصية العظيمة. لكن، دون أن يكون مقلداً له، حيث يمكن

---

(1) تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان، الورقة 9 ب.

(2) ينقل الجنوي عن أبي حامد الغزالي، أنه قال: «وإن تركنا المداهنة، صرحنا بأن الخوض في علم الكلام حرام، لكثرة الآفة فيه، إلا لأحد شخصين: رجل وقعت له شبهة، لا تزول بكلام قريب وعظي، ولا بحديث نقلي، عن قلبه، والثاني: شخص كامل العقل، راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان، بأنوار اليقين، يريد أن يحصل هذه الصنعة، ليداوي بها مريضاً، إذا وقعت له شبهة، وليفحم بها مبتدعاً. فتعلم ذلك؛ لهذا الغرض؛ من فروض الكفاية. وتعلم قدر ما يزيل الشك عن نفسه، في حق المتشكك، فرض عين، إذا لم يمكن سوى ذلك» (تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان، الورقة 11 أ).

(3) منشورة ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994، ص. 41 ـ 83.

أن نقرر، أن من أبرز ما خالف فيه شيخه، هو صَرْم اللجام عن العوام، للخوض في علم الكلام، حيث قرَّب مفاهيمه، ويسر مباحثه، ليتسنى لهم إدراكه، بل ألف فيه مصنفات باللَّهجات البربرية التي لم تكن وعاء للعلوم الشرعية الميسَّرة، فكيف لها أن تتحول إلى وعاء لعلم دَقَّت مطالبه، واعتاصت عباراته.

وقد عَبَّر عن هذه الحقيقة ابن النقاش في شرحه على «العقيدة المرشدة»[1] لابن تومرت، حيث قال: «فإن معرفة اللَّه سبحانه وتوحيده مقدم على كل قول وعمل وآكد شيء بادر إليه المرء وجعله أول ما به اشتغل، وأن الإمام المهدي رضي اللَّه عنه، كان من حرصه على هداية الخلق، واستمرار كلمة الحق، أن سهَّل على الناس طرق الاستدلال، ووضع تصانيف العقائد، رفعاً للالتباس عليهم، وبياناً للإشكال، وكان يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها، حتى لقد رأيت له عقيدة باللسان البربري، وبالمصمودي. ولم يزل رضي اللَّه تعالى عنه على ذلك إلى أن اشتهرت الطريقة الدينية، واتضحت الملة الحنيفية»[2].

ولعل أبا حامد الغزالي كان يستشعر ذلك الحس السياسي القوي، لدى تلميذه المصمودي في التعامل مع قضايا علم الكلام.

ولعله أيضاً، كان يقره على نجاعة إنزال علم الكلام من برجه العاجي، ليتحول إلى وسيلة للتغيير السياسي، والإصلاح الاجتماعي، كما توحي بذلك عباراته في مقدمة كتابه «سر العالمين»: «فأول من استحسنه[3]، وقرأه علي، في النوبة الثانية، بعد رجوعي من السفر، رجل من أرض المغرب، يقال له:

---

(1) يذكر أبو سالم العياشي، «أن صلاح الدين بن كيكلدي، أنكر كون «المرشدة» لابن تومرت، قائلاً: إنه كان يوافق المعتزلة، في أصولهم، وهذه مباينة لهم»، ثم يورد قول السبكي في الرد عليه: «لا يصح؛ عندنا؛ ما ذكره في ابن تومرت. والأغلب، أنه كان أشعرياً، صحيح العقيدة، أميراً عادلاً، داعياً إلى طريق الحق» (الرحلة العياشية لأبي سالم العياشي، تحقيق سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، دار السويدي، أبو ضبي، ط. 1، 2006، ج. 2، ص. 91 ـ 92). وممن شرح «المرشدة» الفقيه المالكي الشهير الصوفي أحمد زروق (أحمد زروق والزروقية، ص. 115).

(2) الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة لابن النقاش، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12467»، الورقة 126 ب.

(3) الضمير يعود إلى كتاب «سر العالمين وكشف ما في الدارين».

«محمد بن تومرت»، من أهل سلمية. وتَوَسْمت منه المُلْك»[1].

ولا جرم أن تشجيع الشيخ لمريده، وموافقته على تحويل علم الكلام إلى وسيلة ثورية للتغيير السياسي، بل لتغيير الحكم رأساً على عقب، غذَّته تلك الضغينة، التي امتلأ بها قلب أبي حامد على سلطة سياسية أهانت فكره.

فقد قال عبد الواحد المراكشي: «وقيل: إنه[2] لقي أبا حامد الغزالي بالشام، أيام تزهده، فاللَّه أعلم. وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين[3] بكتبه، التي وصلت إلى المغرب، من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالي، حين بلغه ذلك: «ليذهبن عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك، إلا حاضراً مجلسنا». وكان ابن تومرت، يحدث نفسه بالقيام عليهم، فقوي طمعه»[4].

---

(1) سر العالمين وكشف ما في الدارين لأبي حامد الغزالي، المجموعة السادسة من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1409 / 1988، ص. 3. وقد أرَّخ الشاعر المريني أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد الملزوزي، للقاء ابن تومرت بالغزالي، في منظومته الموسومة بـ «نظم السلوك»، ومما قاله:

لما أتى المهدي أرض المغربا ... بسيرة وحيلة ومذهب
وكان بالعلوم ذا اشتغالِ ... عند أبي حامد الغزالي
له ذكاء وانتقاد وفطن ... وإنه لمحنة من المحن
كان أبو حامد المذكور ... إذا رآه قال ذا يشور
لا بد أن يربع الدرهما ... وأنه في الدهر من آفاته
فعلم المهدي أن عنده ... جفراً بما قد قاله وعده
فاحتال حتى فاز بالكتاب ... وانقض في المغرب كالشهاب
وكان ما ذكرته من حاله ... وحال لمتونة في إقباله
فشرع المهدي ما قد شرعا ... من الأمور سُنة أو بدعا
ومهد الملك لعبد المؤمن ... ومن جنان ثمر العلى لم يجتن
حتى أتاه القدر المقدور ... وموته وأمره مشهور

(نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1382 / 1963، ص. 55 ـ 56).

(2) الضمير يعود إلى «محمد المهدي بن تومرت».

(3) يقصد: السلطان علي بن يوسف المرابطي.

(4) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، مطبعة الثقافة، سلا (المغرب)، 1357 / 1938، ص. 107. وانظر أيضاً «النبوغ المغربي» لعبد اللَّه كَنون، دار الثقافة، 1380 / 1960، ج. 1، ص. 99.



خاتمة

خاتمة

بادئ ذي بدء، نشير إلى أن التجربة الصوفية المغربية «تجربة متعدية». فالصوفي المغربي، «لا يرمي، من عزلته وانفراده، تطليق المجتمع والآخرين. وإنما العزلة سلاح، أو تجديد للذات، من أجل الرجوع من جديد إلى «الآخرين»، في خضم الحياة الاجتماعية . . . فالتصوف دعوة أخلاقية، قبل كل شيء. ومن ثم كانت دعوة للتوصيل، والاقتناع، والتأثير. وهذا ما يفسر ـ عبر تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب خصوصاً ـ انتقال الفكر، أو الأخلاق الصوفية، من أخلاق فردية إلى أخلاق جماعية «طرقية». فنشأة الطرقية بالمغرب، وكثرة هذه الطرق، تدل على هذا «الطابع الاجتماعي»، الذي يتمتع به التصوف المغربي»[1].

إن تجربة فريدة، تتغيَّى تصحيح مسار التجربة الروحية التي امتزجت، لدى العرفاء المشارقة، بالنظر الفلسفي، وتوسلت بالمعجم الفلسفي، كما هو واضح؛ مثلاً؛ في مصنفات عين القضاة الهمذاني، الذي قتل بسبب اختراعه مسلكاً صوفياً جديداً، فكان يمزج بين التجربة الصوفية والنظريات الفلسفية، ويتوسل بالمعجم الفلسفي، و «كان يسمي اللّه تعالى بأسامي اصطلحت عليها الفلاسفة، مثل واجبِ الوجودِ، وغيره. فأنكر عليه بديع المتكلم الهمذاني، وقال: «إن أسامي اللّه تعالى توقيفية»، فصنف عين القضاة رسالة، وذكر فيها أنه سبحانه وتعالى معشوقُهُ، أسمّيه أيَّ اسم أريده»[2].

وهكذا، إذا كان نصير الدين الطوسي (ت. 672هـ / 1274 م)، قد نجح في الجمع بين المباحث الكلامية والمباحث الفلسفية، وجعل هذه من صميم

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 58.

(2) تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) لشمس الدين الشهرزوري، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط. 1، 1398 / 1988، ص. 326.

تلك، فإن الفقهاء المالكية المغاربة قد نجحوا في الجمع بين الكلام والتصوف.

وإذا كان عرفاء المشرق قد وظفوا الفلسفة في تجربتهم الروحية، وتوسلوا بالمعجم الفلسفي في وصف هذه التجربة، فإن فقهاءنا، من السادة المالكية، قد وظفوا علم الكلام في تجربتهم الروحية، وأيضاً في منحاهم الإصلاحي وتوسلوا بالمعجم المنطقي في الكلام على هذه التجربة.

«إن في هذا ما يبرز ويفسر خصوصية التجربة الصوفية بالمغرب. هذه الخصوصية، التي تميز المواقف النظرية لصوفية المغرب، فتجعل جلهم يرفض كل قول بالحلول، أو وحدة الوجود، أو إسقاط التكليف، مما اشتهر القول به بالمشرق بين الإسماعيلية الباطنية، ثم تسرب إلى بعض الاتجاهات الصوفية.

كما أن تلك الخصوصية جعلت المواقف العملية لصوفية المغرب، حتى في الظروف العصيبة، والمواقف الحساسة، حين مواجهتها للسلطة الفقهية، أو السياسية، تبتعد، في الأغلب، عن العنف السياسي، المؤدي إلى الاصطدام المسلح، وإزهاق الأرواح. فرغم طول التجربة الصوفية بالمغرب، وتجذرها الاجتماعي، لم يشهد أقطابها مصيراً كمصير الحلاّج، أو السهروردي، ولم يتهموا بما اتُّهِمَا به، عقائدياً أو سياسياً. وذلك بفضل ما تحلوا به من قدرة على التكيف مع الأوضاع، وحرص على ترشيد الواقع بقدر الإمكان. وربما كان في الوحدة المذهبية، فكرياً وتشريعياً، ما يبرر ذلك «التميز» للتجربة الصوفية بالمغرب»[1].

بل إن هذه التجربة هي التي بعثت، لدى المغاربة روح الحيوية والنشاط في العلوم النظرية، وأبعد عنها شبهة العلم الغير النافع، وأعاد للإيمان أصالته، بتفعيل المعرفة، على مستوى القلب واللسان والجوارح.. فكان كبار فقهائهم متكلمين وصوفيين.

لذا، من الخطأ البيِّن، ما وُصف به المغاربة، من دعوى ضعف الدرس الأصولي في التأليف، وأضعف منها، دعوى ضعف الدرس الكلامي. إذ إنهم فعّلوا العلوم النظرية، بل أعادوا للمعرفة أصالتها، بإخراجها من حيز الترف

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 208.

الفكري، إلى الفعل العملي، واجتهدوا في إحياء العلوم، واعتمالها، وفق الرعيل الأول، أعني: القرون الثلاثة الأولى.

فالإمام مالك لم يؤلف كتاباً نظرياً، في «أصول الفقه»، لكنه كان من كبار الأصوليين. والحارث بن أسد المحاسبي لم يؤلف كتاباً نظرياً، في «علم الكلام»، لكنه كان من كبار المتكلمين. والحكيم الترمذي لم يؤلف كتاباً نظرياً في الفلسفة، لكنه كان من كبار الفلاسفة، إلخ.

ومن تناقضات الدعوى المذكورة، أن المدرسة المالكية عموماً، والفاسية خصوصاً، مشهود لها بحيازة قصب السبق في «علم المقاصد». ومعلوم أن هذا العلم مضنون به على من لم يبلغ الريادة، في «علم أصول الفقه»، وعلى من لا دربة له، في النظر العقلي والمقاصدي، إن قيل فيه: «فقيه فيلسوف»، فلا مبالغة.

* * *

لقد كانت تجربة فقهاء المغرب، في تجديد علم الكلام، تجربة رائدة ومتميزة، فتحت آفاقاً جديدة، زانتها جمالية التجربة الروحية، وضبطتها صرامة المنطق الصوري، وفَعَّلتها حيوية الفقه المالكي.

ويمكن القول: إن التجديد المعاصر والمستقبلي، لعلم الكلام الإسلامي، يمكن أن يكون امتداداً لما صنعه فقهاء المغرب.

* * *

إن ««المنطق» و «الحكمة» اليوم، يوجدان في أطوار تعلو بكثير الطور الأرسطي. منطقاً وحكمة يتجددان، وقمينان بأن نعتد بهما، في الكشف عن مناهج أدلة القدامى والمعاصرين، المجايلين لنا أيضاً. وهذا «الاعتداد» الجديد والمجدِّد، الكاشف، والموطئ لأفعال الانتقاد والتقويم، «العاقلة»، التي نحن اليوم، في أمس الحاجة للنهوض، للمساهمة في إنجازها»[1].

وبناء على ذلك، أختم البحث بالأسئلة التالية:

(1) من أجل منطق لعلم الكلام لحمو النقاري، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 289.

إذا كانت الدراسات المنطقية الحديثة، قد كشفت عن عقم المنطق الصوري وثغراته الكثيرة[1]، فهل يمكن أن نحيي التجربة الإحيائية لعلم الكلام، عند الفقهاء المغاربة، ببعث نَفَسٍ جديد فيها، واقتفاء السبيل نفسه، لكن باعتماد المنطق الرياضي الحديث عوض المنطق الصوري؟

وهل يمكن تفعيل المؤسسات الفقهية والشرعية في المغرب، بإعادة الاعتبار لعلم الكلام، أو بالأحرى صياغة علم كلام جديد يسهم في إحياء الدرس الفقهي المالكي؟

وهل يمكن الاستفادة من ازدهار علم الكلام في الجامعات الغربية، من أجل تطوير علم الكلام الذي مات، أو كاد، في القرنين الماضي والحالي؟

وإذا استطعنا صياغة كلام جديد، في مستوى التطور التقني والعلمي، الذي تعرفه الأمم المتحضرة، فهل يوجد تصوف مغربي في مستوى الاضطلاع مع علم الكلام بهذه المسؤولية الخطيرة؟

(1) يكفي العلم، بأن «استحالة الجمع بين المتناقضين»، التي تعتبر أهم القضايا المنطقية، حتى سميت بـ «أم القضايا»، قد نسفت، بعد أن برهن المنطق الرياضي الحديث على إمكانية الجمع بين المتناقضين. وبِنَسْفِ «أم القضايا»، ينسف المنطق الصوري من أساسه (حوارات من أجل المستقبل لطه عبد الرحمن، منشورات «جريدة الزمن»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سلسلة 217، سنة 1999، ص. 64 ـ 65. وانظر أيضاً: «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ط. 2، 1977، ص. 302 ـ 303). وممن أبطلها، الفيلسوف الألماني «هيجل»، في منطقه الديالكتيكي (المنطق لمرتضى المطهري، دار التيار الجديد، بيروت، ط. 1، 1413/ 1993، ص. 68).



لائحة المصادر والمراجع

لائحة المصادر والمراجع

أبطوي، محمد:

- الأساس الكلامي لمؤسسة الحسبة في الغرب الإسلامي، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

أحمد عرفة الشاذلي المالكي:

- إعانة الماجدين في تصحيح الدين بأم البراهين، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «7508».

الأخضري، عبد الرحمٰن بن محمد الصغير:

- المقدمة الفقهية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13797/ 2».
- مقدمة في الفقه، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13594»، ضمن مجموع، من ورقة 149 إلى 158 ب.
- نسخة أخرى، مخطوطة محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13797/ 2»، ضمن مجموع، من الورقة 7 ب إلى 14 ب.

الإفراني، أبو عبد اللّٰه محمد الصغير بن محمد المراكشي:

- صفوة من انتشر في أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، طبعة حجرية بفاس، 1317.

إقبال، أحمد الشرقاوي:

- مكتبة الجلال السيوطي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة الفهارس (2)، الرباط، 1397 / 1977.

أيت حمو، أمحمد:

- علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية، ندوة «الاتجاهات

الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

البختي، جمال علال:

- عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية: دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال «البرهانية» وشروحها، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ـ دار أبي رقراق، الرباط، ط. 1، 1426 / 2005.

البغدادي، إسماعيل باشا:

- هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعة مصورة بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى، بغداد ـ إسطنبول، 1951.

البكي، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم التونسي:

- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2256»، ضمن مجموع، من الصفحة 74 إلى 144.

ابن البنا، أبو العباس أحمد بن محمد الأزدي:

- الكليات في المنطق (مبتور الأخير)، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13597»، ضمن مجموع، من الورقة 157 إلى 158 ب.

التجاني، أبو العباس:

- شرح أبي العباس التجاني على رائية الجنيد، توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «13950»، ضمن مجموع، من صفحة 162 إلى 176.

الترمذي، الحكيم، أبو عبد الله محمد بن علي الخراساني:

- أنواع العلوم، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين باسطنبول، مسجل تحت رقم «770»، ضمن مجموع، من الورقة 27 إلى 33 أ.:
- بدو شأن أبي عبد الله، منشور مع «كتاب ختم الأولياء»، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، منشورات «بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965.

ـ بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق نقولا هير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.
ـ كتاب إثبات العلل، تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: نصوص ووثائق رقم 2، ط. 1، 1998.
ـ كتاب غور الأمور، تحقيق. G. Gobillot، منشورات «المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة» في «حوليات إسلامية»، المجلد 28، 1994.

برمنجهام، سبنسر:

ـ الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط. 1، 1997.

التليدي، عبد اللّه:

ـ المطرب في مشاهير أولياء المغرب، مؤسسة التغليف، طنجة، 1987.

التمجروتي، أحمد بن محمد بن مسعود:

ـ تنبيه الغافل عما ظنه عالم، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13196»، ضمن مجموع، من الورقة 186 ب إلى 251 أ.

تمورو، عبد الصمد:

ـ تجديد الكلام في علم الكلام، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد الصنهاجي الماسي السوداني التكروري:

ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس (ليبيا)، ط. 1، 1398/1982.

التهانوي، لمحمد علي بن علي بن محمد حامد الفاروقي الحنفي:

ـ كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، مصوَّرة من طبعة نُشِرت سنة 1278 / 1861.

الجزائري، أبو العباس أحمد بن عبد اللّه الزواوي:

ـ كفاية المريد في عقائد التوحيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13368»، يقع ضمن مجموع، من الورقة 36 ب إلى 46 أ.

الجزولي، أبو عبد اللّه محمد بن سليمان:

- دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.

جسوس، محمد بن قاسم بن محمد:

- تعليق على عقيدة الرسالة القيروانية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3385».

الجنوي، محمد بن الحسن الحسني العمراني:

- تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان على بعض الأحاديث، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4766».

الجيدي، عمر بن عبد الكريم:

- العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة ـ مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1404 / 1984.
- مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط. 1، 1993.

ابن الحاج، حمدون بن عبد الرحمٰن السلمي المرداسي الفاسي:

- الخريدة في المنطق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12376»، ضمن مجموع، من الورقة 22 إلى 26 ب.

ابن الحاج السلمي، محمد الطالب بن حمدون السلمي الفاسي:

- الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، تحقيق جعفر بن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، سلسلة تراث (12) ـ مطبعة الخليج العربي، تطوان، 1428 / 2007.
- حاشية أبي عبد اللّه محمد الطالب بن حمدون بن الحاج على شرح ميارة لمنظومة عبد الواحد بن عاشر المسماة بـ «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين على مذهب الإمام مالك بن أنس»، وبهامشه شرح ميارة المذكور، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ط. 1، 1316.
- رياض الورد إلى ما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، مخطوط محفوظ في الخزانة

الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «12451»، ضمن مجموع، من الصفحة 1 إلى 200.

حاجي خليفة، كاتب جلبي، مصطفى بن عبد اللَّه:

ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف، إستنبول، 1362 / 1943.

حجي، محمد:

ـ الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (2) ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1396 ـ 1398 / 1976 ـ 1978.

الحراق، أبو عبد اللَّه محمد بن محمد الحسني العلمي الشفشاوني:

ـ شرح الحراق على رائية الجنيد، يوجد منه في الخزانة الحسنية بالرباط نسخة مخطوطة، مسجلة تحت رقم «11467»، ضمن مجموع، من الورقة 203 إلى 204.

الحفناوي، أبو القاسم محمد:

ـ تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1324/ 1906.

حلولو، أحمد بن عبد الرحمٰن القروي:

ـ البدر الطالع في حل ألفاظ جمع الجوامع، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5347».

حمدان، أحمد العلمي:

ـ استيعاب اللحظة الرشدية في نقد المكلاتي للفلسفة، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

ـ الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط. 1، 2007.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي:

ـ الفقه الأكبر، منشور في آخر «شرح ملا القاري على شرح «الفقه الأكبر»»،

تصحيح محمد بدر الدين أبي فراس النعساني الحلبي، مطبعة التقدم، القاهرة، ط. 1، 1323، ص. 180 ـ 183.

الحوضي، محمد بن عبد الرحمٰن التلمساني:

ـ واسطة السلوك، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13436»، تقع ضمن مجموع، من الورقة 182 إلى 189 أ.

الخروبي، محمد بن علي الطرابلسي:

ـ شرح رائية الجنيد، توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم « 14056»، ضمن مجموع، من صفحة 584 إلى 594.

ابن خجو، أبو القاسم محمد بن علي الحساني:

ـ ضياء النهار المجلي لغمام الأبصار في نصرة أهل السُّنَّة الفقراء الأخيار المفسر لما خفي من أحوال أهل الأبرار، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13960».

خشيم، علي فهمي:

ـ أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة)، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط. 2، 1980.

ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد الحضرمي المغربي:

ـ مقدمة العلامة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي:

ـ سنن أبي داود، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث، حمص، ط. 1، 1388 ـ 1394/ 1969 ـ 1974.

دنية، محمد بن علي بن أحمد الأندلسي الرباطي:

ـ واسطة العقد النضيد في شرح حديث التجديد ، المطبعة الأهلية، الرباط، ط. 1، 1347.

الرايس، محمد:

ـ تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية

الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000.

الرباطي، محمد بن العربي:

- تقييد في ترجمة الشيخ أبي عبد اللّه محمد بن محمد الحراق الحسني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13905»، ضمن مجموع، من الصفحة 393 إلى 405.

الزركلي، خير الدين محمود:

- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 4، 1979.
- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 15، 2002.

زروق، أبو العباس أحمد البرنسي:

- كتاب الإعانة، تحقيق علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1399 / 1979.
- اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4291».
- إفادة الولدان ببعض مسائل الدين في شرح الأرجوزة القرطبية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9038».
- تعليقة على عقيدة أبي حامد الغزالي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4670»، ضمن مجموع، من الورقة 1 ب إلى 23 ب.
- شرح حكم ابن عطاء اللّه، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1405 / 1985.
- شرح الحكم العطائية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12217».
- عدة المريد الصادق، منشور ضمن «الشيخ أحمد زروق: آراؤه الإصلاحية»

لإدريس عزاوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1419 / 1998.

ـ قواعد التصوف، تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. 3، 1409/ 1989.

ـ النصح الأنفع والجنة لمن اعتصم من البدع بالسُّنَّة، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «710 ق»، ضمن مجموع، من صفحة 58 إلى 283.

ـ النصيحة الكافية لمن خصه اللَّه بالعافية، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1422 / 2001.

زهري، خالد:

ـ تعليل الشريعة بين السُّنَّة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، سلسلة «كتاب قضايا إسلامية معاصرة»، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003.

ـ سبل الفهم القرآني وثماره عند الحكيم الترمذي، مجلة «المحجة»، بيروت، العدد التاسع، ربيع 1425 / 2004.

ـ شرط الحياة في المجتهد بين أهل السُّنَّة والشيعة الجعفرية، ضمن الندوة الثانية للتقريب بين المذاهب الإسلامية التي عقدتها «إيسيسكو » بالرباط في 12 ـ 14 ربيع الثاني 1417هـ / 27 ـ 29 أغسطس 1996 م.

أبو سالم العياشي، عبد اللَّه بن محمد بن أبي بكر:

ـ الرحلة العياشية، تحقيق سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، دار السويدي، أبو ضبي، ط. 1، 2006.

السبحاني، جعفر:

ـ تطور الفقه عند الشيعة في القرنين الرابع والخامس وكتاب المهذب للقاضي ابن البرَّاج، مجلة «تراثنا»، مجلة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، العدد الثاني، السنة الأولى، خريف 1406.

السجلماسي، محمد بن أبي القاسم بن محمد:

ـ أجوبة في التوحيد والفقه، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6107».

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمٰن:

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 3، 1417/1996.

السفياني الفاسي، الطيب بن محمد الشريف الإدريسي الحسني:

- كتاب الإفادة الأحمدية لمن يريد السعادة الأبدية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1703»، ضمن مجموع، من الصفحة 2 إلى 47.

السكوني، أبو عبد اللَّه محمد بن خليل الإشبيلي (ق. 7هـ / 13 م):

- أربعون مسألة في أصول الدين، تحقيق يوسف إحنانة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1993.

السملالي، العباس بن إبراهيم التعارجي المراكشي:

- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414 / 1993.

السنوسي، أبو عبد اللَّه محمد بن يوسف:

- أم البراهين، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424/ 2003.
- تقييد على «واسطة السلوك» للحوضي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9588».
- حقائق التوحيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5030»، ضمن مجموع، من الورقة 78 إلى 80 ب.
- شرح السنوسي على «أم البراهين»، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5 د».
- شرح السنوسي على رائية الجنيد، توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «13138»، ضمن مجموع، في الورقة الأولى منه.
- شرح مختصر السنوسي في علم المنطق، مخطرط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط ، مسجل تحت رقم «13542».

- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13218».

السوسي، عبد اللّٰه بن سعيد المناني الحاحي:

- عقيدة صغرى، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12095»، ضمن مجموع، من ورقة 118 ب إلى 120 ب.

السوسي، محمد بن علي أكبل الأندزالي:

- تنبيه الإخوان على ترك البدع والعصيان، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «321»، ضمن مجموع، من الصفحة 435 إلى 482.

سيدي أمان، أبو الفتح بوستة:

- بلوغ الآمال في ذكر مناقب السادات سبعة رجال، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1995.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر:

- الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1408 / 1988.

- تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، منشور مع «رسالتين للشيخ مصطفى البكري»، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006.

- التعريف بآداب التأليف، تحقيق مرزوق علي إبراهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1989.

- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410 / 1990.

- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.

ابن شريف، حجازي بن محمد:

- كتاب فصل الخطاب بنقد كتاب «المغني عن الحفظ والكتاب»، لحجازي بن محمد بن شريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405 / 1985.

الشريف التلمساني:

- كتاب مثارات الغلط في الأدلة، تحقيق المصطفى الوضيفي، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، ط. 1، 1991.

الشريف الحسني، الحسن بن سعيد:

- شرح رائية الجنيد، تحقيق عبد المجيد بوكاري، مجلة «عوارف»، طنجة، ع. 3، 2007، ص. 171 ـ 191.

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب:

- تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419/ 1989.
- الطبقات الصغرى، وضع حواشيه محمد عبد اللّه شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419 / 1999.

الشنقيطي، المختار بن بون الجكني:

- وسيلة السعادة في نشر ما تضمن السعادة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12008»، ضمن مجموع، من الورقة 19 إلى 54 أ.

الشهرزوري، شمس الدين:

- تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط. 1، 1398 / 1988.

الصغير، عبد المجيد:

- إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 / 19 م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق» ، منشورات «من تاريخ التصوف المغربي»، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1415 / 1994.
- إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000.
- البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي لعبد المجيد الصغير، ندوة: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، منشورات كلية

الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: «ندوات ومناظرات: رقم 9» ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1988، ص. 173 ـ 193.

ـ تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط. 1، 1421 / 2000.

ـ التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، ضمن «في الفكر الصوفي المغربي»، دار الثقافة ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1999.

ـ التمثيل وخطاب التبرير، ضمن أعمال ندوة «تكون المعارف: دور القياس التمثيلي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 117.

ـ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في علم الأصول ومقاصد الشريعة، سلسلة «دراسات إسلامية»، دار المنتخب العربي، بيروت، ط. 1، 1415 / 1994.

ـ في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة «المعرفة للجميع»، العدد 7، منشورات رمسيس، 1999.

ـ في الحاجة إلى تاريخ نقدي لعلم الكلام بالمغرب، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

ـ قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة «عوارف»، طنجة، العدد 2، 2007، ص. 17 ـ 30.

ـ من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب، ضمن «الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 69 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1997.

الصلابي، علي محمد محمد:

ـ الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط. 1، 1427 / 2007.

الصومعي، أحمد التادلي:

- المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 1996.

طاش كبري زاده:

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405 / 1985.

طه، عبد الرحمٰن:

- حوارات من أجل المستقبل، منشورات «جريدة الزمن»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سلسلة 217، سنة 1999.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ط. 2، 1977.

ابن عاشر، أبو محمد عبد الواحد بن أحمد الأنصاري الأندلسي الفاسي:

- متن ابن عاشر المسمى بـ «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين»، طبعة غير موثقة.

ابن ناصر، عبد السلام:

- قصيدة في علم التوحيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12095»، ضمن مجموع، من الورقة 129 إلى 130 أ.

ابن عبد الملك، محمد بن عمر بن عبد العزيز:

- رسالة في العقائد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12369»، ضمن مجموع، من الورقة 25 إلى 32 أ.

ابن عجيبة، أبو العباس، أحمد بن محمد الحسني الإدريسي الشاذلي:

- شرح رائية الجنيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3902»، ضمن مجموع، من الورقة 114 ب إلى 118 ب.
- شرح الصلاة المشيشية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12505»، ضمن مجموع، من الورقة 213 ب إلى 244 ب.

ابن عراق، أبو علي شمس الدين محمد بن علي الدمشقي:

- مقدمة أصول القواعد والأركان الضامنة لوصول المقصر الوجلان، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1207 د»، الورقة 46 أ.

العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين:
- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، منشور بذيل «الإحياء» للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

ابن عربي، الشيخ الأكبر، محي الدين الحاتمي:
- أوراد الأيام والليالي، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006.
- الحكمة الحاتمية، منشورة مع «الواضح المنهاج في نظم ما للتاج» لعبد الكريم بن العربي بنيس، و «رسالة نفائس العرفان»، و «الاقتباسات الإلهامية»، كلاهما لابن عربي الحاتمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1425 / 2004.

ابن عرضون، أحمد بن الحسن:
- أجوبة في علم الكلام، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1698»، ضمن مجموع، من الورقة 16 إلى 18 ب.

ابن عزوز، أبو محمد عبد الله (بلة) بن عزوز المراكشي:
- إثمد البصائر في معرفة حكمة المظاهر، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، ضمن مجموع، من الورقة 41 ب إلى 128 ب.
- الأجوبة النورانية لبعض المسائل سألني (في الأصل: سألوني) عنها بعض تلامذة الصوفية فيما ينفعهم في سلوك طرق الخصوصية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1139».
- تنبيه التلميذ المحتاج تأليف في الجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة وهو المنهاج في الرد على من ابتدع فيهم ما ليس منهم بإيضاح البراهين وإقامة الحجاج، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3212».
- رسالة الصوفي للصوفي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم 31، ضمن مجموع، من الصفحة 1 إلى 411.
- لباب الحكمة في علم الحروف وعلم الأسماء الإلهية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، ضمن مجموع، من الورقة 129 إلى 180 ب.

ـ مختصر الجامع الصغير للسيوطي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1713»، ضمن مجموع، من الورقة 5 إلى 40 ب.

ابن عسكر، أبو عبد اللّه محمد بن علي الحسني الشفشاوني:

ـ دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397/ 1977.

العلوي، الضرير، أبو محمد عبد السلام بن السلطان محمد بن عبد اللّه الشريف الحسني:

ـ مفيد العباد لطرق الرشاد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «95».

عمور، عمر:

ـ كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية، منشورات «الخزانة الحسنية»، الرباط ـ المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 1، 1428 / 2007.

عين القضاة، الهمذاني:

ـ رسالة في تمثيل المؤمن بالمدينة، تحقيق خالد زَهْري، مجلة «قطر الندى، دبلن (أيرلاندا)، العدد الأول، 1429 / 2008، ص. 149 ـ 243.

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي:

ـ إحياء علوم الدين، وبذيله «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار» لزين الدين العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

ـ إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن المجموعة الرابعة من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994.

ـ أيها الولد (= خلاصة التصانيف في التصوف)، ضمن المجموعة الثانية من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994.

ـ خلاصة التصانيف في التصوف (= أيها الولد)، ضمن المجموعة الثانية من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994.

ـ سر العالمين وكشف ما في الدارين، المجموعة السادسة من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1409 / 1988.

- المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق، 1325.
- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، د.ت.
- المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّٰه الحسنى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 3، 1417 / 1997.

الغزواني، عبد اللّٰه:
- النقطة الأزلية في سر الذات المحمدية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «324».

الغزي، أبو المكارم نجم الدين بن محمد:
- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق جبرائل سليمان حبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1972.

الفارابي، المعلم الثاني، أبو نصر:
- كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبه، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ت.

الفاسي الفهري، أبو حامد محمد العربي بن أبي المحاسن يوسف:
- جواب الفاسي في شهادة اللفيف، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «9567».
- مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء ـ دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1429 / 2008.
- مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، طبعة حجرية، فاس، 1324.

الفاسي الفهري، أبو حفص عمر بن عبد اللّٰه:
- إزاحة الإشكال عن إباحة السؤال، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11420»، ضمن مجموع، من الورقة 163 إلى 222 ب.

الفاسي، أبو عيسى محمد المهدي بن أحمد:
- النبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13925».

الفشتالي، أبو فارس عبد العزيز بن محمد:

- مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تحقيق عبد الكريم كريّم، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1426 / 2005.

الفشتالي، أبو محمد عبد الله بن موسى:

- إقامة الحجة في الرد على ما أحدثه المبتدعة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12212»، ضمن مجموع، من الورقة 107 إلى 114 ب.

الفلالي، محمد الحسني:

- المقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم أسماء اللّه الحسنى، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12050»، ضمن مجموع، من الورقة 160 ب إلى 209 ب.

الفلاني، صالح بن محمد العمري:

- قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات في الفنون والأثر، تحقيق عامر حسن صبري، دار الشروق، جدة، ط. 1، 1405 / 1984.

الفلالي، محمد بن علي الولالي الفاسي الوزيري:

- السيف القاطع والحصن المانع بمدح الرسول الشافع، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14021».

القادري، محمد بن قاسم الحسني:

- فهرسة محمد بن قاسم القادري، المسماة «إتحاف أهل الدراية بما لي من الأسانيد والرواية»، تحقيق محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1424 / 2004.

ابن القاضي، أحمد بن محمد:

- درة الحجال في أسماء الرجال لأبي العباس أحمد بن محمد بن القاضي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ضمن سلسلة «من تراثنا الإسلامي: 10»، المكتبة العتيقة، تونس ـ دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1391/ 1971.

ابن قدامة، موفق الدين المقدسي:

- تحريم النظر في كتب الكلام لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد

الرحمٰن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط. 1، 1410 / 1990.

القشيري، أبو القاسم زين الإسلام عبد الكريم بن هوازن النيسابوري:

- بلغة المقاصد، منشورة ضمن «ثلاث رسائل في العقيدة» كلها للمؤلف نفسه، مع كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» لأبي الحسن العامري، ضبطها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427 / 2006.
- لمع في التوحيد، ضمن «ثلاث رسائل في العقيدة».
- عقيدة أهل التصوف وقولهم في مسائل التوحيد، ، ضمن «ثلاث رسائل في العقيدة».

الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير الفاسي:

- التنويه والإشادة بمقام رواية ابن سعادة، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز نجيبويه، القاهرة، ط. 1، 1429 / 2008.

الكتاني، أبو الفيض محمد بن عبد الكبير الأحمدي الحسني الإدريسي:

- رسالة إلى بعض الفقراء الكتانيين، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13991»، تقع ضمن مجموع، من الصفحة 138 إلى 154.

كريِّم، عبد الكريم:

- المغرب في عهد الدولة السعدية: دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

كنون، عبد اللّٰه الحسني:

- النبوغ المغربي، دار الثقافة، 1380 / 1960.

ابن كيران، محمد الطيب بن عبد المجيد الفاسي:

- شرح الخريدة في المنطق للطيب بن عبد المجيد بن كيران، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5986».

مخلوف، محمد بن محمد بن عمر:

- حزب الخوف، منشور ضمن «مواهب الرحيم».

- الحزب الكبير، منشور ضمن «مواهب الرحيم».
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1349.
- مواهب الرحيم في مناقب مولانا الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم (وهو «كتاب تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار في مناقب سيدي عبد السلام الأسمر رضي اللّه عنه» لمؤلفه كريم الدين البرموني)، طبع بهامشه «الأنوار السنية على الوظيفة الزروقية لأبي يزيد العياشي، تونس، 1325.

أبو مدين الغوث، شعيب بن الحسن المغربي الأنصاري الأندلسي التلمساني:

- أنس الوحيد ونزهة المريد في التوحيد، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،، 1424/ 2004.

المراكشي، عبد الواحد:

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة الثقافة، سلا (المغرب)، 1357 / 1938.

ابن مريم، أبو عبد اللّه محمد بن محمد التلمساني:

- البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، مراجعة محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326/ 1908.

المشرفي، محمد العربي بن عبد القادر بن علي:

- تمهيد الجبال وما وراءها من المعمور وإصلاح حال السواحل والثغور، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2420».
- كتاب نزهة الأبصار لذوي المعرفة والاستبصار تذهب عن متكاسل الوسن في مناقب أبي علي سيدي حسن، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «5616».

المصباحي، محمد:

- التباس الوضع المعرفي لعلم الكلام، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

المطهري، مرتضى:

- المنطق، دار التيار الجديد، بيروت، ط. 1، 1413/ 1993.

المعسكري، أبو زيان محمد بوزيان بن أحمد الغريسي:

- كنز الأسرار في مناقب مولانا العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13905»، ضمن مجموع، من الصفحة 161 إلى 260.

مغنية، محمد جواد:

- معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

المقري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني:

- إضاءة الدُّجُنَّة في اعتقاد أهل السُّنَّة، مراجعة وتعليق وتصحيح أبي الفضل عبد اللَّه بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة ـ مطبعة محمد عاطف، القاهرة، 1374 / 1954.
- رسالة المقري التلمساني إلى محمد بن سعيد الصنهاجي المجاطي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14059»، ضمن مجموع، من الورقة 47 ب إلى 48 ب.
- روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، مطبوعات القصر الملكي، المطبعة الملكية، الرباط، 1383 / 1964.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388 / 1968.

الملالي، أبو عبد اللَّه محمد بن عمر التلمساني:

- المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «66 د».
- شرح «أم البراهين»، منشور مع «أم البراهين»، وقد سبق توثيقها.

الملزوزي، أبو فارس عبد العزيز بن عبد الرحمٰن الفاسي:

- نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1382 / 1963.

المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين:

- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ط. 1، 1356 / 1938.

المنجرة، إدريس بن محمد الحسني الإدريسي:

- إزالة الشكوك والسها عمّا في معتقد بعض الفقها، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1688»، ضمن مجموع، من الورقة 213 إلى 217 ب.

المنوني، محمد بن عبد الهادي:

- إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، ضمن ندوة «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: «ندوات ومناظرات: رقم 9» - مطبعة فضالة، المحمدية، 1988.
- المصادر العربية لتاريخ المغرب (من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1404 / 1983.

المنيار، أبو عبد الله محمد بن محمد:

- حقائق التوحيد لأبي عبد اللّه محمد المنيار، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرياط، مسجل تحت رقم «13254»، ضمن مجموع، من الورقة 1 إلى 2 ب.

مؤلف مغربي غير مذكور:

- إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11420»، ضمن مجموع، من الورقة 161 ب إلى 163 أ.

مؤلف مغربي غير مذكور:

- أبيات في التفكر في خلق اللّه ، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12180»، ضمن مجموع، في الورقة 206 أ.

مؤلف مغربي غير مذكور:

- أرجوزة فيما يحتاج إليه من أمور الدين، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6409».

مؤلف مغربي غير مذكور:

- تأليف في معاني الإيمان والإسلام والإحسان، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «10100».

مؤلف مغربي غير مذكور:

- مقدمة في علم التوحيد، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13436»، ضمن مجموع، من الورقة 190 أ إلى 198 ب.

مؤلف مغربي غير مذكور:

- حقائق التوحيد لمؤلف مغربي مجهول، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13583»، ضمن مجموع، من الورقة 131 أ إلى 134 ب.

ميارة، أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد الفاسي:

- مختصر الدر الثمين والمورد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين»، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1400/ 1981.

ابن ميمون، أبو الحسن علي بن ميمون الغماري الفاسي:

- بيان غربة الإسلام بواسطة صنفي المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام وما يليهما من بلاد الأعجام، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2123 ك»، ضمن مجموع، من الصفحة 1 إلى 169.
- بيان فضل خيار الناس والكشف عن مكر الوسواس، منشور مع «ترتيب السلوك»، و «رسالة في أدب العلم»، كلاهما لابن عطاء اللّٰه السكندري، تحقيق خالد زَهْري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424/ 2004.
- رسالة الإخوان إلى سائر البلدان، منشور مع «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن».
- رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، تحقيق خالد زَهْري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003.
- الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «10126».

- النفح الربانية بشرح معاني الآجرومية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «505 د»، ضمن مجموع، من الصفحة 2 إلى 74.
- النفح الربانية بشرح معاني الآجرومية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4 ك».

الناصري، محمد بن عبد السلام:

- المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2002.

النقاري، حمو:

- من أجل منطق لعلم الكلام، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005.

ابن النقاش، أحمد بن محمد:

- الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12467».

الهبطي الصغير، أبو عبد الله محمد بن عبد الله:

- اختصار «كشف الأستار الغيبية عن وجه القصيدة الشعيبية»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11476»، ضمن مجموع من ورقة 168 ب إلى 179 أ.
- تقييد في معنى كلمة التوحيد وتحقيق نفيها وإثباتها بطريق الحد والبرهان»، منشور ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، ص. 93 ـ 100.
- جواب عن معنى الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية وما يتعلق بمعنى الكلمة الشريفة منها، منشورة ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، ص. 65 ـ 91.
- كشف الغطا عما وقع في حقيقة الإله من الخطا، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4295 د».
- كنز السعادة في بيان ما يحتاج إليه من نطق بكلمة الشهادة، منشور ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة» للهبطي الصغير، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1423/ 2002، ص. 5 ـ 63.

الهبطي الكبير، أبو محمد عبد اللّه بن محمد:

- الألفية السنية في تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2808»، عدد الصفحات: 56 صفحة.
- رسالة في الهيللة، ضمن «رسائل التوحيد والهيللة»، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1423/ 2002.

اليوسي، نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود المراكشي:

- تقييد فيما يجب على المكلف أن يعرفه من أصول الدين وفروعه، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «614»، ضمن مجموع، من الورقة 56 ب إلى 81 أ.
- أخذ الجنة عن إشكال نعيم الجنة، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «6602»، ضمن مجموع، من ورقة 23 ب إلى 39 ب.

فهرس المحتويات

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر